Die ethischen Konsequenzen des Gottesgedankens in der Theologie Karl Barths

---

Inauguraldissertation

zur Erlangung der Würde eines Licentiaten der Theologie der hohen theologischen Fakultät der Landesuniversität Rostock

vorgelegt von

Gottfried Holtz
Jugendpastor in Schwerin

*

1926.

Lehmann & Bernhard, Verlagsbuchdruckerei, Schönberg (Mecklb.)

Inhalt.

Seite

A. Darstellung.

I. Hauptteil: Der Gottesgedanke in der Theologie Barths . . . 5—20

1. Gottesgedanke und Dialektik . . . . . 5—9
2. Gott in der Offenbarung . . . . . 9—13
   a) Die Schrift.
   b) Gott in der Schrift.
   c) Die Schrift als Offenbarung.
3. Gott in der Dialektik . . . . . 13—20
   a) Offenbarung und Dialektik.
   b) Gott der Ganz-Andere.
   c) Gott der Heilige (Herr, Richter).
   d) Gott der Gnädige (Erlöser).
   e) Gott der Schöpfer.
   f) Gott der Ewige.

II. Hauptteil: Die religiöse Haltung des Menschen Gott gegenüber . . . . . 20—26

1. Die Ablehnung der „Religion" . . . . . 20—21
2. Das Bekenntnis zum Glauben . . . . . 22—26
   a) Der Hintergrund des Glaubens — Prädestination.
   b) Die Erscheinungsform des Glaubens.
      α) Als Wunder.
      β) Als Hoffnung.

III. Hauptteil: Das ethische Problem . . . . . 26—37

1. Die Problemstellung . . . . . 26—28
2. Der Hintergrund des Problems — der Prädestinatianismus . . . . . 28—29
3. Die Dialektik in der Ethik . . . . . 29—32
   a) Das Objektive, — die Offenbarung, — „das primäre ethische Handeln."
   b) Das Dialektische, — „die sekundären ethischen Handlungen."
4. Der Aktivismus . . . . . 32—36
5. Der Formalismus . . . . . 36—37

Seite

B. Beurteilung.

I. Hauptteil: Der unantastbare Unterschied von Gott und Mensch 37—42

1. Nicht begründbar aus der supranatural verstandenen Schrift.
2. Sondern allein aus dem religiösen Erleben.
3. Religiöses Erleben und sittliches Selbstbewußtsein.

II. Hauptteil: Das Gericht und die Tat . . . . . 42—46

1. Das Gericht als religiöses Erlebnis.
2. Die Auswirkung des Gerichtsgedankens im Gebiet des Ethischen.
3. Die im Gericht verborgene Verheißung.

III. Hauptteil: Die Sündenvergebung und die Tat des neuen Menschen . . . . . 46—55

1. Die Vergebung der Sünde, erfaßt im Glauben.
2. Die Heiligkeit der Tat.
3. Das Gericht über die Tat.
4. Das sittliche Selbstbewußtsein.
   a) Seine Spannung im Sündenbewußtsein.
   b) Seine Lösung im Geistbewußtsein.

IV. Hauptteil: Der Geistesgedanke und seine Folgen . . . . . 55—64

1. Für den Gottesbegriff.
2. Für den Formalismus.
3. Für den Begriff des neuen Lebens.
4. Für die Beurteilung der Tat.

Abkürzungen.

Karl Barth, „der Römerbrief" ist nach der 3. Aufl. (Verlag Kaiser in München, 1923) zitiert. Immer dort, wo sich im Text nackte Zahlen finden, handelt es sich um Zitate aus dem „Römerbrief".

„Wort" bedeutet Karl Barth: „das Wort Gottes und die Theologie", München 1924.

Die Theologie Karl Barths steht im Mittelpunkt einer lebhaften Diskussion. Die vorliegende Abhandlung will zu ihr einen Beitrag liefern, indem sie einen Querschnitt durch Barths Theologie legt und das Problem der Ethik näher beleuchtet, das sich aus Barths grundlegender Gottesanschauung ergibt.

Als Vorbemerkung schicken wir dabei voraus: es ist uns wohlbekannt, daß Barths Theologie im Werden steht und nicht im Gewordensein. Im Vorwort zur 5. Auflage des „Römerbriefes" hat er es zuletzt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen. Daraus ergibt sich für den Darsteller seiner Gedanken und für den Kritiker eine Schwierigkeit. Sie liegt in dem Widerstreit des biographischen und des kritischen Gesichtspunktes begründet. Der erstere Gesichtspunkt wird für den Historiker bestimmend sein; sein Interesse wird an der geschichtlichen Entwicklung einer Theologie in Kopf und Herz eines Theologen in den verschiedenen Stadien auf seinem Lebenswege haften. Die nachfolgende Abhandlung will keine historisch-biographische Studie sein, — und deshalb kommt für sie allein der kritische Gesichtspunkt in Frage. Sie will denkend nachgehen auf den Spuren der Gedanken, die Karl Barth vor uns gedacht hat, den Zusammenhang des Ganzen ergründen und die Wahrheitsfrage stellen. Unser Blick soll an dem Wesentlichen haften. Deshalb werden wir keine Zeit verwenden etwa auf die Registrierung widersprechender Stellen im Schrifttum Barths, auf die Gründe dieser Erscheinung im geschichtlichen Werden und in der theologischen Entwicklung ihres Verfassers usw. Sondern unser Bestreben wird darauf gehen, aus einer Einfühlung in das Ganze der Theologie Barths heraus zu einer kritischen Würdigung zu kommen, — unbeschadet der mancherlei Widersprüche und unklaren Formulierungen, die in einer Theologie, die im Werden steht, sich finden mögen.

Was ist für Barth der lebendige Gott? Als programmatische Erklärung steht im Vorwort der zweiten Auflage des „Römerbriefes" zu lesen:[1]) „Wenn ich ein ‚System' habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied' von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und

[1]) S. XIV in 3. Aufl.

positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott ist im Himmel und du auf Erden.' Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in einem.'" An zahlreichen Stellen des „Römerbriefes" kehrt die Wendung „unendlicher qualitativer Unterschied von Gott und Mensch" wieder.[2]) Wir versuchen deshalb bei der Bestimmung des Barthschen Gottesgedankens von ihr auszugehen.

Sofort aber türmt sich hier die Schwierigkeit auf: wie kann man Gott erkennen aus einer Verhältnisbestimmung zum Menschen? Es ist ja gar keine Aussage über Gott gemacht, sondern über die Beziehungen von Gott und Mensch; d. h.: die Aussage „unendlicher qualitativer Unterschied von Gott und Mensch" ist eine dialektische Aussage. Die Theologie, in die wir eindringen wollen, ist dialektisch. Es liegt im Wesen der Dialektik, daß nicht auf Eindeutigkeit und Festigkeit von Begriffen, sondern auf ihre Beziehungen innerhalb eines Verhältnisses der Nachdruck fällt. Was Dialektik ist, verdeutlicht Barth und der Kreis um ihn gern im Anschluß an Sokrates.[3]) Wenn Sokrates einen Bürger von Athen in ein Gespräch zieht, so leitet ihn die Absicht, in der Wechselrede ein Stück Wahrheit zu erkennen. In dem Widerspiel von Frage und Antwort soll verwirrte oder verhüllte Wahrheit immer mehr zur Klarheit geführt werden. Soll dieses Ziel erreicht werden, dann muß aber im Fragen und Antworten selbst schon Wahrheit enthalten sein, denn sonst könnte sich nicht unter ihnen die Wahrheit enthüllen. Da es nun kein Ende des Fragens gibt — jede Antwort ruft neue Fragen auf den Plan —, so ist die Wahrheit, die gesucht wird, nie ablesbar in letzten gültigen Sätzen oder anschaubar in letzter Klärung von Überzeugungen, sondern immer nur in dem ewig fortschreitenden Widerspiel von Frage und Antwort verhüllt. Die Wahrheit ist „immanent im ganzen Prozeß des Gesprächs (des Denkens) enthalten".[4]) Es ist bekannt, daß Hegel seine ganze Philosophie in dialektischer Form gegeben hat; seit ihm ist es ja erst gebräuchlich geworden, von einer dialektischen Methode zu reden. Ihm war Dialektik die Kunst der Gedankenbewegung, in der der Philosoph vom Satz zum Gegensatz und von da zur Vermittlung von Satz und Gegensatz eilt. Weder im Satz noch im Gegensatz allein liegt die Wahrheit, sondern innerhalb ihrer Beziehungen, die der Philosoph zu erkennen sucht. — Barths dialektisches Verfahren verläuft,

[2]) Ich merke einige Stellen an: 73, 182, 259, 279, 284, 297, 315, 321, 349, 390.

[3]) So zuletzt und am ausführlichsten Bultmann in „Zwischen den Zeiten", 1926, Heft 1, S. 40 ff.

[4]) Bultmann, a. a. O., S. 40.

auf die Methode gesehen, ganz im Hegelschen Schema.[5]) Alles, was Barth sagt, dreht sich um die Erkenntnis Gottes. Eine Voraussetzung, ohne welche die Dialektik nicht verstanden werden kann, ist die Gewißheit: Gott *ist* und offenbart sich den Menschen. Wir kommen auf sie in anderem Zusammenhang zurück. Hier gilt es zunächst einmal festzuhalten: Gott ist die Größe, an der die ganze Dialektik hängt und durch die sie erst ihren Sinn erhält. Die Dialektik weist hin auf eine letzte Wirklichkeit hinter allen dialektischen Versuchen, — auf Gott. *Gott muß also anders auf dem dialektischen Wege gegeben sein.* Innerhalb der Dialektik ist kein Platz für die direkte Schau des Gottesbildes. Dort kann z. B. von der Herrlichkeit Gottes in der Schöpfung nicht geredet werden, ohne daß im selben Atemzug von der Verborgenheit oder vom Zorneswalten Gottes in der Natur geredet würde, und es wird behauptet, daß weder im einen noch im andern *ganze* Gotteserkenntnis vorhanden sei, sondern nur in der Bezogenheit des einen auf das andere, in der „unanschaulichen Mitte" beider Aussagen. Es ist keine grundsätzliche, sondern mehr eine methodische Abweichung von Hegel, wenn Barth auf den Versuch verzichtet, den Prozeß des Ineinanderübergehens von Satz und Gegensatz in logischen Formulierungen zu erfassen; ist doch Hegels „konkreter Begriff" selber schon in der Formulierung paradox, d. h. dialektisch. In der Tat ist jede direkte auf dialektischem Wege gewonnene Aussage selber wieder dialektisch auf andere Aussagen zu beziehen und so bis ins Unendliche fort. So verstehen wir Barth, wenn er erklärt: „der echte Dialektiker weiß, daß die Mitte unfaßlich und unanschaulich ist, er wird sich also möglichst selten zu direkten Mitteilungen darüber hinreißen lassen" (Wort 171). Vielmehr ist es Aufgabe des Dialektikers, „beides, Position und Negation *gegenseitig aufeinander* zu beziehen, Ja am Nein zu verdeutlichen und Nein am Ja" (Wort 172).

So muß also der Versuch, aus einer dialektischen Aussage den Barthschen Gottesgedanken zu erfassen, mit der Erkenntnis enden, daß der Gottesgedanke innerhalb der *Dialektik* nicht rein zur Anschauung kommen kann. Vielmehr kann er dort immer nur dialektisch erscheinen. Das ganze Netz von Paradoxien ist eine unendlich oft wiederkehrende Variation über ein Thema, aber nicht das Thema

---

[5]) In der Beurteilung der Barthschen Dialektik als eines methodischen Prinzips kann ich Heinzelmann (N. K. Z., 1924, S. 531 ff.) nicht folgen. Der Erkenntnis*gegenstand* ist bei Hegel und Barth allerdings überhaupt nicht zu vergleichen — dort die Welt, eingebettet in den sich selbst entäußernden Gott — dort Gott, der nicht durch die Welt, sondern durch eine von ihr in jeder Form losgelöste Offenbarung sich kundtut. Aber als Methode ist Barths Dialektik ein eindeutiges philosophisches Prinzip.

selbst. Der Mensch, gebannt an die Dialektik, hat nur die Variationen, aber Variationen ohne Thema gibt es nicht. Das Thema ist also gegeben, nicht erst vom Menschen gestellt, sondern unabhängig von ihm vor ihn hingestellt, und die Paradoxien sind die nicht endenden Versuche, das gegebene Thema mit menschlichen Mitteln zu ergreifen und zu meistern.[6]) „Die Wahrheit liegt nicht im Ja und nicht im Nein, sondern in der Erkenntnis des Anfangs, aus dem Ja und Nein hervorgehen" (Wort 84).

Wir weisen auf diesen Punkt mit besonderem Nachdruck hin, weil Barth hier vielseitigem Mißverständnis begegnet.[7]) Die Gottesanschauung, die durch die Dialektik hindurchscheint, hat eine letzte Voraussetzung, an der die ganze dialektische Gotteserkenntnis hängt.[8]) Die Negativität der Dialektik ist für sich allein kein Gottesbeweis.[9]) Vielmehr auch der Dialektiker weiß, daß die Dialektik in seinem Munde nichts weiter sein könnte als „ein großes intellektuelles Spiel, das von Hegel und seinesgleichen längst viel schöner gespielt worden sei und das uns in der wirklichen Problematik der Lage keinen Schritt weiter führe" (Wort 151). „Daß die Frage die Antwort sei, Nein Ja, Gericht Gnade, Tod Leben, ... das wird nicht dadurch wahr, daß wir es denken und sagen. Das alles steht, täuschen wir uns nicht, als Wirklichkeit logisch auf derselben Stufe wie Kants Postulate Gott, Freiheit, Unsterblichkeit oder wie das Ideal eines geschichtlichen Zielzustandes" (Wort 152). „Gottes Gnade wird sich wohl nicht einfach durch eine dialektische Umkehrung beschaffen lassen" (Wort 153).[10]) Sinn erhält die ganze Dialektik erst dann, wenn die Voraussetzung anerkannt wird, daß die Dialektik

---

[6]) S. zu dem Ganzen Tillich-Barth in den „Theologischen Blättern", hrg. v. K. L. Schmidt, 1923, Sp. 267 ff., 287 ff.

[7]) Brunner, „Zwischen den Zeiten", 1926, Heft 2, S. 182, gibt einen Grund dieses Mißverständnisses an: „Es ist zuzugeben, daß in Barths Römerbrief das dialektische Prinzip noch nicht genügend eindeutig theologisch gefaßt ist und deshalb gelegentlich an Stelle der eigentümlich christlich-biblischen Gegensätze der rein philosophische von Endlich und Unendlich, Gegebenen und Nichtgegebenen tritt."

[8]) Richtig Heinzelmann, N.K.Z., 1924, S. 531 ff.

[9]) Gegen Althaus, Zeitschrift f. syst. Th., I, S. 773 f.

[10]) S. weiter Wort S. 135, 160, 170: „keine Negation ... ist so groß, so prinzipiell wie die Negation, auf die alles Negieren doch nur hinzielen kann, die Negation, die unmittelbar erfüllt ist von der Positivität Gottes. Über eine gewaltige Verschärfung der Frage als Frage kommen wir mit der schärfsten Kritik des Menschen nicht hinaus. ... das heißt aber noch nicht von Gott reden" (170). — Althaus, a. a. O., S. 774, Anmerk. 2, übersieht in seinem Zitat den entscheidenden Satz: „daß die menschlichen Lebensfragen auch in ihrer höchsten Form bloß Fragen sind, denen die gesuchte Antwort als ein Zweites, Anderes, das erst dazu kommen muß, gegenübersteht" (Wort 114).

menschliche Bearbeitung eines göttlichen Themas ist, das als unerklärbares Faktum da ist und vor uns steht. Dieses Thema lautet: Es ist ein Gott, und dieser Gott hat sich offenbart. Und weil diese Voraussetzung gilt — auf die Voraussetzung dieser Voraussetzung gehen wir hier nicht ein — deshalb erhält die Dialektik einen Sinn, nicht als logisches Gewand der Offenbarung, sondern als ihre „Empfangsbestätigung" (Wort 190). Weil in der Offenbarung Gott geredet hat, deshalb ist die Dialektik „Unterordnung unter den Zwang, im einzelnen wie im ganzen das eine nachträglich menschlich zu sagen, was dem Menschen zuerst göttlich gesagt ist" (Wort 190). Nur Gott kann göttlich reden, und die sublimste Dialektik bleibt menschliches Stammeln, das losgelöst von seiner Voraussetzung Irrsinn, Dadaismus bleibt, aber bezogen auf sie — auf den Gott, der sich offenbart hat — der Versuch ist, mit menschlich unzulänglichen Mitteln von Gott zu reden. Aber die letzte Voraussetzung, „die Möglichkeit, daß Gott selbst spricht, wo von ihm gesprochen wird, liegt nicht auf dem dialektischen Wege als solchem, sondern dort, wo auch dieser Weg abbricht" (Wort 174).

So bekommen wir zwei Gedankenreihen, die im letzten Grunde eng zusammengehören, die wir aber zunächst der Klarheit halber scheiden: Gott in der Offenbarung, und Gott in der Dialektik.

Gott in der Offenbarung. Wo ist diese Offenbarung zu finden? Es gilt zunächst mit Nachdruck zu betonen, daß Barth Schrifttheologe sein will. Er gibt seine Theologie in Form biblischer Kommentare. Dahinter steht die Überzeugung, daß die Bibel das Zeugnis der göttlichen Offenbarung ist. Wie eng sich Barth an die Schrift anschließt, mögen wir daraus ersehen, daß er den Mut zu der Erklärung findet (Römerbrief XXII): „daß ich die gewisse Analogie meines Verfahrens zur alten Verbalinspirationslehre von der ersten Auflage an nicht in Abrede gestellt habe". „In der Vorbereitung einer neuen Erfassung des Schriftprinzips" sieht er die einzige ernsthafte Aufgabe für die Theologie der Zukunft (Wort 199). Er legt ein starkes Bekenntnis ab zur Lehre der Väter, „daß die Wahrheit allein im Worte Gottes und das Wort Gottes allein in der alt- und neutestamentlichen Schrift enthalten sei, daß alle Lehre der Wahrheit also in der Schrift ihre unveränderliche und unüberschreitbare Regel zu anerkennen habe" (Wort 193).[11])

Von hier aus darf niemand sich wundern, wenn ungebrochener biblischer Supranaturalismus in Barths Schrifttum sich findet. Die Kritik hat nicht verstanden,[12]) wie Barth von Jesus z. B. als dem

[11]) Die scharfe Trennungslinie von der Verbalinspirationslehre des 17. Jahrhunderts findet sich „Zwischen den Zeiten", 1925, S. 125, 226 ff.

[12]) S. Althaus, a. a. O., S. 756. Seine Frage, ob ein solcher Supranaturalismus nicht das dialektische Verhältnis von Gotteswelt und Geschichte durchbreche, würde Barth ohne Bedenken mit Ja beantworten.

„leiblich, körperlich, persönlich Auferstandenen" zu reden vermöge. Uns scheint: es wäre verwunderlich, wenn Barth nicht so von Christus reden würde, denn das neue Testament behauptet von ihm leibliche, körperliche Auferstehung. Wir stehen nicht an, Ausdrücke wie „Heilsgeschichte", „Erlösung", „Versöhnung", die sich bei Barth häufig finden, im streng supranaturalen biblischen Sinne zu nehmen, wenigstens in dem Zusammenhang, in dem wir mit unserer Untersuchung stehen; in der nicht nur begrifflichen, sondern realen Scheidung von Offenbarung, die in der Schrift vorliegt, und Dialektik.[13])

Wir stellen noch die Frage zurück, mit welchem Recht die Schrift Offenbarung Gottes genannt werden kann, — die Voraussetzung des biblischen Supranaturalismus —, weil uns die andere Frage näher liegt, wie in Barths Auffassung der Gott der Schrift erscheint. Die Bibel, so belehrt er uns, zeigt uns Gott als Herrn. „Er will nicht etwas sein neben anderem, sondern das ganz andere, der Inbegriff aller bloß relativen Anderheit" (Wort 85). Er fordert den ganzen Menschen, deshalb gilt von ihm: er muß wachsen, von mir: ich muß abnehmen. Weil er fordert, deshalb ist er Richter, Despot. Deshalb steht Jesus Christus, der „Gottmensch" (Wort 203), als der Gekreuzigte im Mittelpunkt der Schrift, — das Leben, das ganz verzehrt wird vom Feuer Gottes und gerade deshalb ganz als Gottes Eigentum sich erweist (Wort 88 f.). Wo der Mensch nichts ist, da ist Gott alles. Deshalb: „das menschliche Korrelat zu der göttlichen Lebendigkeit heißt weder Tugend noch Begeisterung noch Liebe, sondern Furcht des Herrn" (Wort 86).

In die Gottesanschauung des „Ganz-Anderen" bringt Jesus Christus keine Veränderung. Er ist die wirkliche Gegenwart des fleisch- und blutgewordenen Gottes, — Barth bekennt sich ausdrücklich zur alten Väterlehre (Wort 203—206), ja, weist mit besonderem Nachdruck auf das „heute mehr denn je brennende Problem der kontingenten Offenbarung" (Wort 205 f.) hin. Er will keine Abstriche von den reformierten Bekenntnissen machen. Jesus Christus „ist Gott, der Mensch wird, der Schöpfer aller Dinge, der als Kindlein in der Krippe liegt. Aber dieses Wort interpretiert durch das andere: er ist der Gekreuzigte, Gestorbene, Begrabene, Niedergefahrene zur Hölle, der auferstanden ist von den Toten" (Wort 155). Deshalb ist er der Erlöser. Wie objektiv Barth sein Bekenntnis zum Fleischgewordenen und zum Erlöser meint, wird deutlich, wenn er fortfährt: es „ist uns nur geholfen dadurch, daß Jesus Christus das ist, bevor wir anfangen, etwas über ihn zu meinen". — Trotzdem wird Gott im Erlöser nicht aus dem fernen zum nahen Gott, sondern bleibt, was er ist: der Ganz-Andere. In seinem Kreuz wird Gottes radikales Nein

[13]) Z. B. zur Heilsgeschichte: „die biblische Geschichte ist von oben gesehen eine Reihe von freien göttlichen Handlungen" (Wort 83).

zur Welt hörbar, in seiner Auferstehung der schrankenlose Gnadenwille Gottes erkannt; letzteres ist dem Menschen viel unbegreiflicher als das Gericht. Gerade zum Erlösergott gewandt heißt es, daß die Schranke, die Gott und Kreatur scheidet, in Christus ebensogut aufgerichtet wie niedergelegt ist. „In Jesus wird Gott wahrhaft Geheimnis, macht er sich bekannt als der Unbekannte, redet er als der Ewigschweigende" (Römerbrief 73). „Gelegt sind in Jesus die Koordinaten ewiger Wahrheit: verbindend hier, was gewohnheitsmäßig auseinander strebt, . . . scheidend dort, was gewohnheitsmäßig ineinander fließen will: Mensch und Gott. Im Lichte dieser Krisis wird Gott erkannt und geehrt und geliebt" (Römerbrief 88). So bleibt gerade im fleischgewordenen Erlöser die Distanz zum Menschen gewahrt. Gott bleibt der andere.

Es bleibt noch die schwierige Frage zurück: woher nimmt Barth das Recht, das Gottesbild der Bibel zum Fundament seiner Theologie, zum Prinzip seiner Dialektik zu machen? Die Antwort lautet: deshalb, weil ihm die Bibel kein totes Buch ist, sondern lebendige Offenbarung, — und deshalb heißt unser Abschnitt nicht: Gott in der Bibel, sondern Gott in der Offenbarung. Barth lebt im Hinblick auf die Bibel von Offenbarungsgewißheit. Solche Gewißheit ist ohne eine subjektive Seite nicht denkbar. Trotz des geräuschvollen Kampfes gegen allerlei Gewißheiten — davon später! — und gegen das religiöse Apriori ist Barth die subjektive Seite der Offenbarungsgewißheit nicht fremd. Das Mißverständnis, dem Barth hier vielfach begegnet ist, hat nach den eindeutigen Darlegungen in jüngeren Vorträgen keinen Grund. Das Lehrstück vom Geist, in dem des Rätsels Lösung liegt, ist mehr und mehr in den Vordergrund gerückt.[14]) „Der Geist, Gott bezeugt uns, daß die Propheten und Apostel nicht aus sich selber geredet haben, wie die Offenbarung nicht aus ihnen, sondern aus ihm war. Der Geist in uns macht uns der Offenbarung, von der jene zeugen, teilhaftig. Also: dem Geist, Gott in uns selber gilt es gehorsam zu sein."[15]) Wohlgemerkt: Durch die Propheten und Apostel bezeugt sich uns Gottes Geist. Also zwei Sätze sind aufzustellen und bilden einen unvermeidlichen logischen Zirkel: der Geist Gottes ist in der Bibel, und er ist in uns! Beide Sätze für sich allein genommen führen in die Irre, — hier in Schwärmertum, dort in die Verbalinspirationslehre des 17. Jahrhunderts. Nur wo man sie nebeneinander hält und durcheinander erklärt, wird die Wahrheit erläutert, um die es hier geht. Das Wort wird gelesen oder gesprochen, — aber Gott

---

[14]) Besonders wichtig die Aufsätze: „Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe" in „Das Wort Gottes und die Theologie", S. 179 ff. und „Das Schriftprinzip der reformierten Kirche" in „Zwischen den Zeiten", 1925, S. 215 ff.

[15]) „Zwischen den Zeiten", 1925, S. 241.

macht es immer wieder unvergleichlich wahr und kraftvoll, „sofern er in den Herzen seiner Gläubigen durch dieses Wort seine Entscheidungen herbeiführt und durchführt".[16]) Es ist das die „Erkenntnis" (z. B. Wort 194 ff.), die „Selbstevidenz der Offenbarung" (Wort 195), der Gehorsam gegen das testimonium spiritus sancti internum, gegen den Gottesgeist, in dem der Menschengeist des Schreibers und des Lesers eins werden in gemeinsamer Anbetung (Wort 195). M. a. W.: die lebendige Wechselbeziehung von Wort und Geist macht die Bibel für mich zur Offenbarung (Wort 193). „Es bleibt die Möglichkeit, daß d e r Gott, der nach dem Zeugnis der Schrift das Wort des Christus gesprochen, es d u r c h das Zeugnis der Schrift, in Kraft gesetzt durch das testimonium spiritus sancti internum, auch zu m i r spricht, daß ich es h ö r e, und indem ich es höre, g l a u b e" (Christliche Welt, 1923, S. 249).

Wenn nun Barth die Offenbarungsgewißheit abgrenzt gegen „diese oder jene bestimmte Anschauung oder Erfahrung", auch gegen die der Sündenvergebung (Wort 194), so hat das mit Recht zu Mißverständnissen Anlaß gegeben. Soll damit alles zurückgenommen werden, was im vorigen Abschnitt ausgeführt wurde? Dann klaffte ein offenbarer Widersinn in Barths Theologie. Bei Brunner lese ich die Unterscheidung zwischen dem psychologischen und dem transzendentalen Subjekt.[17]) Das ist es, was Barth meint, nur nicht begrifflich geschieden hat. Der Begriff „transzendentales Subjekt" gehört dem Sprachschatz des Idealismus an. Das Bewußtsein, die Vernunft, der Logos, die in mir erwachen, verbinden mich mit der ewigen Welt; sie sind Brücken, welche in jedem Augenblick die Welt des Subjektiven und des Objektiven verbinden, die göttliche Realität, „das, was dem empirisch psychologischen Subjekt gegenübersteht als das Bedingende, nicht Bedingte" (Brunner, a. a. O.). Von hier aus können Wege führen zum logischen Pantheismus, zur Mystik, zum Atheismus Feuerbachs; alles drei ist geschehen. Und das ist es, was Barth befürchtet. Deshalb zieht er die Scheidelinie zwischen dem Gott, der mich a n s p r i c h t, und dem Gott, d e r i n m i r e r w a c h t.[18]) Der Gott, der mich anspricht, wendet sich an das empirisch-psychologische Subjekt; er redet und ich gebe Antwort, er offenbart sich in seinem Wort und ich erkenne. Wenn aber Gott selbst in mir erwacht, so bin ich selbst ein Teil von ihm, — ich bin transzendentales Subjekt. — Was Barth sagen will, ist also dies: alle Erfahrungen, die der Mensch in der Religion macht, sind Erfahrungen an dem Objektiven, an dem befehlenden Gott, dem ich zu gehorchen habe in Furcht und Zittern.

---

[16]) „Zwischen den Zeiten", 1926, S. 28 f.

[17]) „Zwischen den Zeiten", 1926, S. 182 ff.

[18]) „Es gibt keine Voraussetzung an sich, sondern nur die Voraussetzung des A k t e s" (Römerbrief 411).

Gewiß sind das „Erlebnisse", — Barth wird sie nicht leugnen; aber sie sind grundsätzlich anders zu bewerten als die „Erleuchtungen" der Mystiker, die „Schauungen" der Theosophen und die Transzendentalphilosophie des Idealismus.

Wir stehen also vor folgendem Tatbestand:

1. Es wird eine Vergewisserung um die Offenbarung der Schrift behauptet.

2. Aber diese Vergewisserung ist gewirkt durch den Willen Gottes, der als gegenständliches Subjekt dem Menschen gegenübertritt. Das testimonium spiritus sancti internum ist weder etwas Naturhaftes noch dem Menschen Immanentes, sondern freies Gnadengeschenk von Gott. Alles, was das nackte menschliche Erkenntnisvermögen erkennt, sind psychologische oder metapsychologische Vorgänge und nichts weiter, aber keine Offenbarung aus Gott (Christliche Welt, 1923, S. 284 ff.).

3. Damit wird die Offenbarung zu einem schlechthinnigen Wunder. Da Gottes Geist dem Geist des Menschen heterogen ist, ist das Gottesbild der Offenbarung im strengen Sinn supranatural.

4. Das Interesse, das Barth an der Abgrenzung der Offenbarungserkenntnis gegen psychologische Erlebnisse nimmt, ist dies, daß er die alleinige Aktivität Gottes im Offenbarungsvorgang gewahrt wissen will, daß also der Mensch, rein passiv sich verhaltend, die Offenbarung *empfängt* und von sich aus unfähig ist — auch in den wildesten und zartesten psychologischen Experimenten — Gott gefühls- oder willens- oder erkenntnismäßig zu erhaschen. — —

Gott in der Dialektik! Gott in der Offenbarung ist etwas anderes als Gott in der Dialektik. „Die Offenbarung . . . ist nicht dialektisch, ist kein Paradox. Das brauchte ja eigentlich gar nicht gesagt zu werden. Aber wenn die *Theologie* anhebt, wenn wir Menschen *denken, reden* und *schreiben* . . . dann ist eben ein διαλέγεσθαι, d. h. ein Bilden prinzipiell unvollständiger Gedanken und Sätze, unter denen jede Antwort auch wieder Frage ist und die alle miteinander über sich selbst hinausweisen auf die erfüllende, unaussprechliche Wirklichkeit des *göttlichen* Sprechens . . . die tatsächliche Form unseres Tuns und Verrichtens."[19])

Wir greifen zurück auf die Grundaussage: Gott ist der Ganz-Andere. Sie ist Offenbarungswahrheit, denn die Schrift unter dem Vorzeichen des Geistes redet von dem Gott, der anders ist als alles Menschliche. Auf den Menschen gemünzt heißt dieser Satz: im Offenbarungsvorgang vollzieht sich radikale Selbsterkenntnis. Der Mensch wird angeschaut in seiner wahren Gestalt. Das ist das eine. Das andere ist davon streng zu sondern: Gott macht im Offenbarungsvorgang *sich, sein* Wesen kund, ihm liegt nicht an der „Anthroposo-

[19]) „Zwischen den Zeiten", 1926, S. 32.

phie"; sie ist wichtig genug, aber sie fällt nebenher ab und ist für etwas viel Größeres da; sie ist auch nicht das direkte negative Gegenstück zu der gesuchten Größe, das nur mit positivem Vorzeichen versehen zu werden brauchte; dann brauchten wir die ganze Dialektik nicht. Nein, im Offenbarungsvorgang zeigt sich Gott als ein schlechthin Anderes, das weder das positive Gegenstück zum Menschen ist noch in selbstschöpferischen Erlebnismöglichkeiten auf seiten des Menschen gefaßt werden kann. — So ruht die Dialektik auf folgenden beiden Pfeilern:

1. Es gibt eine radikale Selbsterkenntnis. Dieser Satz ist undialektisch. Wenn überhaupt noch etwas feststeht, so ist es dies, daß ich ich bin. Auch die ganze Dialektik vermag daran nichts zu ändern, daß in ihr ich in meinem Wesen erkannt, wirklich, nicht dialektisch erkannt werde. Diese Selbsterkenntnis ist der Felsen in der dialektischen Brandung.[20])

2. Gott ist so ganz anders als ich, daß ich ihn weder auf logischem noch auf psychologischem Wege erfassen oder begreiflich machen kann. Seine Offenbarung kann ich weder selbst direkt schauen noch anderen direkt anschaulich machen. Er ist das „Wunder (senkrecht von oben)" (Römerbrief 25, 35, 77, 96 u. ö.). Er ist allein aktiv, und deshalb ich „Einschlagstrichter", „Hohlraum" (Römerbrief 5, 12, 32, 370, 420, u. ö.). Worte wie „innere Aufgeschlossenheit", „Erfahrung", „Erlebnis" — Vorgänge, die Barth nicht leugnet, sondern anerkennt (Christliche Welt, a. a. O., 249) — genügen einfach nicht, um das Wunder, das an mir geschah, wiederzugeben. Sie sind höchstens Hinweis auf Gott, aber keine direkte Gegebenheit Gottes. Psychologisch erfaßbar ist immer nur die menschliche Erregtheit und Bewegung, die auf den Beweger hinweist, wie die Wellen im Teich davon zeugen, daß ein Stein in die Tiefe ging.

Schäder hat recht, „der Gottesgeist, der den uns Christen faßbaren, erkennbaren, machtvoll — heiligen Gnadengott in unser bewußtwollendes Innenleben rückt, tritt bei Barth . . . . in den Hintergrund" („Das Geistproblem der Theologie", 1924, S. 41). Nein, ein uns faßbarer Gott ist überhaupt nicht da. Dafür aber wird alles, was der Geist an uns offenbarend wirkt, dann, wenn ich es in Worten zu fassen suche, zum „Zeugnis" (Christliche Welt, a. a. O., 250) für den lebendigen Gott, zur „dialektischen Relation, die auf eine nicht zu vollziehende und darum auch nicht zu behauptende Identität hinweist" (Christliche Welt, a. a. O., 250). Wir stehen schon damit mitten in der Dialektik drin. Wir können sagen: ist die Tätigkeit, die Gott kennzeichnet, Offenbarung, so schafft sich die Empfäng-

[20]) So verstehe ich auch Bultmann („Zwischen den Zeiten", 1926, S. 50), wenn er sagt, daß die Offenbarung den „konkreten Menschen" treffe. „Der konkrete Mensch existiert nur in der Jeweiligkeit seines zeitlichen Seins, in seiner Geschichtlichkeit und damit in völliger Ungesichertheit."

lichkeit, mit der der Mensch auf sie eingeht, in der Dialektik das entsprechende Organ, durch das meinem und meiner Mitmenschen Erkenntnisvermögen das Zeugnis vom ganz-andern Gott vermittelt wird.

Betrachten wir nun diese indirekte, dialektisch gebrochene Rede vom Gott! Schon das Wort: „der Ganz-Andere" ist hier dialektisch zu verstehen. Es ist ja am Menschen gegensätzlich orientiert und heißt, aufgelöst in einen Aussagesatz: im Verhältnis zum Menschen ist Gott der Ganz-Andere. Dieser Satz ist dialektisch, keine direkte Aussage über Gott, sondern eine Verhältnisbestimmung mit der bekannten Größe „der Mensch". Ganz elementar gesprochen: die Aussage „Gott ist der Ganz-Andere" ist das logische Resultat der Gleichung: Gott und Mensch verhalten sich wie Unbekanntes und Bekanntes. Jede dialektische Gottesaussage geht irgendwie auf diese Gleichung zurück. Wie in ihr keine direkte, objektive Aussage über Gott enthalten ist, so kann in allen ihren Abwandlungen keine solche direkte Aussage enthalten sein.

Wer das erkannt hat, wird Barth zunächst einmal vom Vorwurf des Marcionitismus lossprechen.[21]) Für alle undialektische Logik bleibt allerdings nichts anderes übrig, als hinter dem Satz: Gott ist der Unbekannte, der Ganz-Andere, das zerschnittene Band von hüben nach drüben zu sehen. Undialektische Logik kann nicht anders als den Begriff „unendlicher qualitativer Unterschied" mit dem Begriff des diametralen Gegensatzes gleichzusetzen. Dabei wird sie ihre vermeintliche Richtigkeit durch das Verfahren bestätigt glauben, das wir oft an Barth beobachten, Prädikate, die dem einen Teil zugelegt werden, beim andern Teil in ihrer Negation erscheinen zu lassen: hier Licht, dort Finsternis, — hier Leben, dort Tod. Indessen, es will beachtet sein, daß der Satz „Gott ist der Unbekannte" als dialektischer Satz eine ganz bewußt auf m i c h gemünzte Beziehung enthält. Er geht auf die Ursprungsgleichung zurück. In m e i n e m Munde enthält jede Gottesaussage, auch wenn sie ganz negativ ist, eine bewußte Beziehung auf Gott. Wenn Gott und Mensch im Verhältnis des diametralen Gegensatzes ständen, wäre Gott der „Unbekannte", aber — wir wüßten es nicht! Was Barth unter unendlichem qualitativen Unterschied versteht, macht am besten ein oft von ihm gebrauchtes Bild deutlich: das Bild von der Tangente und dem zu ihr gehörenden Kreis.[22]) Die Tangente b e r ü h r t nur den Kreis; es entsteht keine gemeinsame Schnittlinie, sondern nur ein Berührungspunkt, der wieder nur ein m a t h e m a t i s c h e r Punkt ist, also ein Punkt, der nur g e d a c h t werden kann und keine Ausdehnung im Raum hat. Er liegt „am Rande" des Kreises! Im gleichen Verhältnis stehen

---

[21]) Barth lehnt mit Recht den Ketzernamen ab; Römerbrief 18, 223 f., Christliche Welt 249.

[22]) Z. B. Römerbrief 6, 11, 13, 15, 35, 256, 261.

Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit zueinander. Gott ist der Unbekannte, der Ganz-Andere, nicht als ein sternenweit über uns schwebendes „ganz-anderes" Prinzip, zu dem wir gar keine Beziehung haben, sondern als der in einem Punkt „am Rande" unserer Welt unheimlich gegenwärtige und alles Sein bedrohende Gott. Als Begrenzung berührt Gottes Welt die Zeit. Begrenzung ist ein dialektisches Wort und weist hin auf den unanschaulichen Einheitspunkt von Verschmelzung und Beziehungslosigkeit. In diesem einen dialektischen Punkt am Rande unserer Raum-Zeitlichkeit, unseres „Da-Seins und So-Seins"[23]) ist die Welt aufgehoben und entwurzelt. Von hier aus bedroht und beunruhigt die Ewigkeit die Zeit. Die dadurch entstehende Bewegung nennt Barth „Krisis". Sie ist das Zeugungselement der Religion.[24])

Wie die Gottesaussage: Gott ist der Ganz-Andere, der Unbekannte, dialektisch ist, so sind es alle übrigen Gottesaussagen. Da sagt Barth z. B.: Gott ist der Heilige, der Herr, der Richter. Wieder ist diese Aussage dialektisch. Sie hat folgende Voraussetzung: 1. Die supranaturale Gottesgewißheit aus der Offenbarung. 2. Die Selbsterkenntnis des Menschen: ich bin Erde und Asche, Kreatur, Sünder.[25]) Jeder weiß über sich ein Urteil gesprochen. Wieviel mehr dann der Christ! Wo der Mensch die Kategorien „das Unheilige, das Verdammungswürdige, die Sünde" kennt, stellt dann der Dialektiker die Gleichung auf: Gott und Mensch verhalten sich wie Heiliges und Unheiliges, wie Gerechtes und Verurteiltes, wie Reinheit und Sünde! Wenn der Dialektiker dann abkürzend sagt: Gott ist der Gerechte, der Heilige usw., so wird er damit wieder keine direkte, objektive Gotteserkenntnis behaupten, sondern er gibt einen fragwürdigen Hinweis auf das, was Gott ist seinem Wesen nach. Die Wesensfrage könnte nur dann beantwortet werden, wenn ich aus der Gleichung verschwände; das aber kann ich nicht!

So können wir fortfahren, eine Gottesaussage nach der anderen zu untersuchen, — es ergibt sich immer das gleiche Bild. Immer begegnen wir dialektischen Umwandlungen des Ursatzes der Dialektik:

---

[23]) Dieser Ausdruck kehrt bald auf jeder Seite des Römerbriefes wieder.

[24]) Barth kommt zu seinem Krisisbegriff unter dem Einfluß des philosophischen Problems des Ursprungs, wie es unter anderen sein Bruder Heinrich Barth in einer Schrift über „Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie" entwickelt hat.

[25]) Barth behauptet, jeder Mensch hätte unmittelbar das Bewußtsein seiner Kreatürlichkeit. Jeder kennt ein Gesetz, auch die Heiden (vgl. zu Rö. 2, V. 14—29, Römerbrief, S. 40 ff.). „Wo Gesetz, wo Religion ist, da entsteht — Menschenungerechtigkeit, da steht der Mensch da in seiner Blöße, in seiner Unzulänglichkeit . . . . gerade sofern er weiß, was das Gesetz fordert, . . . sofern er sein ‚Hörer' ist" (Römerbrief 151).

Gott ist der Ganz-Andere. Wir wollen es noch an drei Beispielen zeigen.

Barth nennt Gott den Gnädigen, den Erlöser. Was hat es mit dieser Gottesaussage auf sich? Im Hintergrund steht selbstverständlich der fleischgewordene Gott der Schrift: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab." Ist diese unerhörte Gottestat begreiflich? Nein! Als Mensch ist mir die Offenbarung der Gnade Gottes im Tod und Auferstehung seines Sohnes „total unbegreiflich" (Christliche Welt, a. a. O., 248). Die ganze Theologie seit D. F. Strauß liefert einen in ihrer Art klassischen Beweis (Christliche Welt, a. a. O., 248). Nur innerhalb der Kategorie der Offenbarung beweist sie sich selbst. Als Mensch kann ich in Jesus immer nur einen Menschen, der mir ähnlich ist, sehen. Sein Tod ist das Letzte, „absolut letzte" (Auferstehung der Toten S. 7), das wir verstehen können, — verstehen im höchsten Fall als ein Opfer, in dem die „letzte höchste Menschenmöglichkeit: die Möglichkeit, ein Gläubiger, ein frommer, ein begeisterter, ein betender Mensch zu sein, ihre Erfüllung gefunden hat in ihrer gänzlichen — Erledigung, dadurch daß auch dieser Mensch, abgesehen von allem, was er ist, hat und tut, Gott selbst, Gott allein die Ehre gibt" (Römerbrief 216). Nun stehe ich aber nicht als gottloser Mensch, sondern als Dialektiker, d. h. als ein der Offenbarung gewürdigter Mensch, vor Jesus Christus. Auch für den Dialektiker kann Jesus Christus niemals eine in seiner Welt historisch oder psychologisch erfaßbare direkte göttliche Gegebenheit werden. Aber der Dialektiker kommt von der sich selbst beweisenden Voraussetzung her: Jesus Christus ist die Gegenwart Gottes! (S. vor allem „Theologische Blätter", a. a. O., 293 f.). Innerhalb der Dialektik aber hat er für den historischen Jesus oder für eine selbständige dogmatische Wertung Jesu Christi überhaupt kein Interesse — der Dialektiker kennt keine Christologie — sondern allein für Gott. Golgatha und das leere Grab werden unter dem Oberlicht der Offenbarung zum dialektischen Spiegelbild Gottes, zur dialektischen Gottesaussage: Gott ist in Jesus Christus der Tod des Todes, der Gnädige, der Erlöser. Was heißt hier aber „in Jesus Christus"? Begreifen kann ich von Jesus Christus — wir wiederholen Gesagtes — immer nur den Menschen, der uns Bruder ist; im Anblick seines Todes wird die radikale Selbsterkenntnis vollzogen, von der wir an anderer Stelle sprachen. Und nun stehen wir vor der rein dialektischen Gleichung: Mensch und Gott verhalten sich wie Tod und Auferstehung. Gott ist nicht nur in Christus, sondern er ist für die Menschen der Gnädige und der Erlöser. — Es ist überflüssig zu fragen, ob man von einer Christusidee (Werner, „das Weltanschauungsproblem bei K. Barth und A. Schweitzer", S. 108) oder von einer Symbolkraft, die Christus zukommt (Christliche Welt, 1922, S. p. 369 von Bultmann), zu reden

habe. Nur das Negative zu betonen hat Sinn: daß Jesus Christus in der Dialektik nicht der Geschichtliche oder Erlebbare ist, sondern das Spiegelbild des Menschen und das Spiegelbild Gottes (S. hierzu Römerbrief, S. 181 ff.), also eine dialektische Größe!

Weiter führen wir an, daß Barth Gott den Schöpfer nennt. Der Schöpfungsgedanke, der hier erscheint, hat aber keine Beziehung zur Weltentstehung oder Welterhaltung; Gott ist ja der Ganz-Andere, eine nie direkt erkennbare Größe, also vor allem nicht weltimmanent. Sonst würde die These vom unendlichen qualitativen Unterschied vom Gott und Mensch zerschlagen. Nicht als der Weltimmanente, sondern als der Erlöser ist Gott der Schöpfer.[26]) Erlösung ist Schöpfung. Die empirische Welt ist die „Welt der Zeit und der Dinge, des Auseinander, Nebeneinander und Gegeneinander, der Kontraste von Geist und Natur, Idealität und Materialität, Seele und Leib . . . . die Welt der Objektivitäten und Prinzipien, der Mächte, Throne, Fürstentümer und Gewalten" (Römerbrief 146).[27]) Sie ist in ihrem Stückwerk ein gellender Schrei nach Erlösung, nach Neuschöpfung (vgl. Römerbrief 286 ff.). Wenn Gott Gott ist — die in der Offenbarung immer sich selbst beweisende Voraussetzung der Dialektik — kann das Stückwerk nicht „letzter Wert" sein. Die Offenbarung kennt ja Gott als den Auferstandenen, als Neuschöpfer der Natur. So gilt der dialektische Satz: Gott und Welt verhalten sich wie sünd- und leidvolle Gegenwart und erneuerte Zukunft; Gott ist der Schöpfer und beweist gerade darin sein Ganz-Andersein. Daß an dieser Aussage, die in Spannung steht zu allem, „was vor Augen ist," das eschatologische Moment stark hervortreten wird, ist selbstverständlich.

Als letztes Beispiel weisen wir hin auf Barths Satz: Gott ist der Ewige. Weil er der Ganz-Andere ist, hat er nichts zu tun mit dem „Neben-Einander und Gegen-Einander", dem „Dasein und So-

---

[26]) „Als der Erlöser der Gefangenen und gerade damit als der Sinn alles dessen, was ist, als der Schöpfer" (Römerbrief 16). „Anders als in der Negation des Geschöpfes ist die Position des Schöpfers und der ewige Sinn des Geschöpfes noch nie erkannt worden" (Römerbrief 62).

[27]) Wie mir scheint, ist Barths Urteil über die Welt als sündigen Kosmos auch dialektisch gemeint, allerdings nach anderer Richtung hin als die Paradoxien der Gottesaussagen. Ich finde nämlich bei Barth keinen einzigen Satz über die Welt, der nicht menschenbezogen wäre. Der oben zitierte Satz beginnt: „Die Welt des Menschen ist die Welt der Zeit . . ." Oder man nehme den Satz: „Es entsteht ein ‚Außer uns', losgelöst vom ‚In uns', ein Kosmos, der nicht mehr Schöpfung ist, weil wir den Schöpfer nicht mehr kennen" (146). Weiter geht der folgende Satz, aber auch er schillert: „Die Welt ist des Menschen Mitgefangene. Unfreiwillig nimmt sie als seine Welt teil an der in seiner Verkehrheit beruhenden Verkehrung . . . Seine Krankheit ist auch ihre Krankheit ge-

sein"; er ist der Raum-Zeitlichkeit mächtig, er ist der Ewige. Der Gegensatz der Ewigkeit ist die Zeit und das, worin sie erscheint: die Geschichte. Barths Gott steht im Gegensatz zur Geschichte.

Was ist die Geschichte? Für den natürlichen Menschen „der durch die Ideologien von Recht und Freiheit heuchlerisch verhüllte Kampf ums Dasein, das Auf- und Abwogen alter und neuer Menschengerechtigkeiten" (Römerbrief 51). Menschengerechtigkeit aber durchbricht nie die Linie „diesseits der Auferstehung"; sie rührt nie an die Sterne. Eine civitas Dei als Vergöttlichung menschlicher Verhältnisse und menschlicher Organisationen gibt es nicht, es sei denn um den Preis, daß man das Göttliche verdinglicht und Gott als Gott preisgibt. Alle Religions- und Kirchengeschichte spielt sich restlos in der Welt ab. „Es gibt keine besondere Gottesgeschichte als Partikel, als Quantität in der allgemeinen Geschichte" (Römerbrief 32). Es ist Titanentum, frevelhafte Hybris, wenn der Mensch innerhalb seiner geschichtlichen Welt in geschichtlichen Werken das Reich Gottes bauen will. Die „Werke" eines Jeremias, eines Paulus, eines Franz von Assisi, eines Blumhardt stehen nicht minder unter dem Gericht des Heiligen als die Werke Pharaos.[28]) So ist „die Geschichte selbst — und zwar nicht die chronique scandaleuse des Menschen, sondern die Geschichte der menschlichen Höhepunkte — die Anklage gegen die Geschichte" (Römerbrief 62),[29]) gegen die Geschichte, die allein vor den Augen Gottes Bestand hat, gegen die Heilsgeschichte, deren Schwerpunkt nicht im Rhythmus des immanenten Geschichtsverlaufes liegt, sondern innerhalb der lebendigen Korrelation von Wort und Geist in der Offenbarung. Das aber gehört schon zur dialektiken Wahrheit; „Geschichte kommt von Geschehen, Geschichte hat ein einziges und einheitliches Thema" (Römerbrief

---

worden. Daß der Kosmos sein Kosmos ist, muß er nun zu seinem Leidwesen erfahren" (147); Sünde im strengen Sinn setzt persönliche Schuld voraus; von ihr kann aber bei der Welt keine Rede sein, wenn sie unfreiwillige Gefangenschaft unter dem Zwang der menschlichen Sündhaftigkeit erleidet. — Danach scheint es so, als interessiere Barth nur die Frage: wie erscheint die Welt im Urteil des Menschen? Ist aber im menschlichen Urteil nicht Gott, sondern das Gegenteil, die Sünde, mächtig, dann kann sein Urteil über die Welt nur „sündig" lauten. Wenn das Auge finster ist, wie groß wird dann die Finsternis sein. An einem Urteil über den objektiven Weltbestand, wie er sich dem Auge Gottes darstellt, ist Barth innerhalb der Dialektik bestimmt nichts gelegen.

[28]) „Durch was unterscheidet sich etwa . . . . das Gelingen der Reformation in Wittenberg, Zürich und Genf vom Gelingen der Päpste in Rom oder der höchst religiösen Turmbauer von Babel?" (Römerbrief 247).

[29]) „Noch mag er (der Mensch) höher und höher bauen den Babelsturm von Gottesansprüchen . . . ., aber hinter diesem Vorhang seines Lebenstages lauert schon der ewige Tag des Zornes und des gerechten Gerichtes" (Römerbrief 36).

122). Ihr Interesse haftet nie an dem Geschehenen, der Historie, sondern einzig an dem Geschehen, das in der Offenbarung spürbar ist und das den Menschen wie eine rätselhafte, unheimliche, unentrinnbare Kraft umtreibt, eine Krisis alles Seins, „Alarmruf und Feuerzeichen einer kommenden neuen Welt" (Römerbrief 13). Soweit alle Geschichte in dem „ungeschichtlichen Oberlicht" (Römerbrief 116) des Geschehens steht, hat sie dialektische Bedeutung. Hier redet die Historie und der Geschichtsforscher hört, die Wand der Jahrhunderte fällt und das Verhältnis der „Gleichzeitigkeit" (Römerbrief 123)[30]) ist geschaffen und durch das „vertikale Wunder" ist eine Sphäre hergestellt, in der vom Rande der Zeitlichkeit her das Thema: der ganz-andere Gott rein und ohne alle Nebentöne erklingt. Hier weiß der Dialektiker: da ist Rede über Gott! Gott und Welt verhalten sich wie Ewigkeit und Zeit.

Damit sei es genug der dialektischen Gottesaussagen. Da keine an sich ganze und direkte Wahrheit enthält, sind alle ohne Ausnahme, für sich genommen, selber wieder dialektisch und aufeinander zu beziehen in einem nicht absehbaren Prozeß.

Damit hätten wir die Gottesanschauung Barths wiedergegeben und der erste Teil unserer Aufgabe wäre erledigt. Wir streifen nur noch einmal die Frage, die sich immer wieder aufdrängt: stehen die beiden Gedankenreihen über Gott — in der Offenbarung und in der Dialektik — in einem festen Verhältnis? Wir wiederholen: im Sinne Barths kann die Frage nur bejaht werden. Beide Reihen sind aufeinander bezogen; die eine überwältigend groß durch ihre Positivität, die andere groß in ihrer Leere. Nur wer die erste kennt, versteht die zweite, denn die erste treibt die zweite hervor, die zweite, die das Negativ der Offenbarung genannt werden kann. Gottes Offenbarung ist keine einmalige Tat, sondern ein immer erneutes Tun. Immer wieder sucht er den Menschen, und je mehr er das tut, um so gesteigerter werden die hilflosen Versuche, das, was ich an Gott „erlebe", erkenntnismäßig zu verarbeiten. Wo Gott in einem Menschen lebendig ist, wuchern die Paradoxien. Oder umgekehrt: wo die Paradoxien sich häufen, da ist Gott am Werke. Deshalb: „Es könnte . . . . sein, ... daß du noch gar nicht richtig gefragt, nach Gott gefragt hast, sonst müßten wir uns doch verstehen," wenn wir in dialektischen Sätzen reden (Wort 173).

Wir stellen jetzt die Frage nach der religiösen Haltung, die der Mensch gegenüber dem ganz anderen Gott einzunehmen hat. Offenbarung ist Gottes Tun, die Dialektik die Quittung des Menschen darüber, daß er dies Tun Gottes an sich erkannt hat. Welches reli-

[30]) Es ist das ein Ausdruck Kierkegaards, des großen Meisters von Barth.

giöse Verhalten fordert nun diese Erkenntnis? Die Antwort auf diese Frage wird sich später als entscheidend für das ethische Problem erweisen.

Unser Verhalten zu Gott darf keinen Augenblick gegen sein schlechthinniges Andersein verstoßen. Für Barth scheiden deshalb zunächst alle diejenigen Formen der Religion aus, die dem Menschen irgendwelche Zugeständnisse machen und dem Wahn Vorschub leisten, als gebe es für den Menschen einen Weg, von sich aus zu Gott zu kommen. Solche Religion ist ausbrechendes Titanentum, nichts weiter.[31]) Weiter muß Barth selbstverständlich gegen eine „Religion" kämpfen, die auf „religiöse Anlage", „sittliches Bewußtsein" oder „Humanität" (Römerbrief 75) begründet ist. Die ganz-andere göttliche Welt schneidet die bekannte Welt nie in einer sichtbaren Schnittlinie. So können auch die genannten Bewußtseinsphänomene nie über die Grenze des Menschen, die „Linie diesseits der Auferstehung" hinausführen. Sie können nie der Mutterboden einer Neuschöpfung werden, in der Gott und Mensch ineinanderfließen. Jeder Idealismus wird abgewiesen. Mit Hohn und schneidender Ironie geißelt er die romantische Schwärmerei von einer „Unmittelbarkeit" mit Gott und die „religiöse" Erlebniskultur der Ekstatiker und Mystiker. Aber auch dabei kann Barth in seiner Kritik noch nicht stehen bleiben. Mit seelischen Erlebnissen gehören unsere Beziehungen zu geschichtlichen Gegebenheiten auf eine Linie. Nach Barths Geschichtsauffassung bleiben sie sämtlich Gegebenheiten „diesseits der Auferstehung". Was soll dann aber die Rede von einer „geschichtlichen Religion?" Soll hier mit einer contradictio in adjecto der Wahn verewigt werden, als sei alles, was uns Menschen Höhepunkt innerhalb einer rein immanenten Weltentwicklung ist, eine unmittelbare, direkte Gottesanschauung? Als sei eine so oder so geartete historische oder psychologische Beziehung zu historischen Dingen „Religion"? Wir haben gehört, daß sub specie dei nicht im Geschichtlichen, sondern im Ungeschichtlichen, d. h. in der von Gott ausgehenden Offenbarung die Bedeutung der Geschichte liegt. So muß für eine „geschichtliche Religion", wenn überhaupt ein Sinn mit diesem Begriff verbunden werden soll, nicht das Geschichtliche, sondern das Ungeschichtliche, die Offenbarung, das konstitutive Element sein. Die Religion hat nur daran ein Interesse, daß „das Selbstgespräch des Gleichzeitigen in Fluß kommt" (Römerbrief 122), d. h. daß Offenbarung werde. Wo das geschieht, wird die ganze Unfruchtbarkeit auch der schärfsten historischen Aufmerksamkeit offenbart. Wo wirklich transzendente Dinge in die Welt der Immanenz hereinbrechen, wird die Historie übersprungen und — an die Wand gedrückt.

---

[31]) Siehe Römerbrief S. 11, 18, 85, 102 u. ö.

Auf dem Hintergrund dieser Negationen erscheint dann das Wort, welches unsere religiöse Haltung gegenüber dem ganz anderen Gott wiedergibt: das Wort Glaube. Gott, er ganz allein, ist im Offenbarungsvorgang der gebende Teil. Den Menschen bleibt nur eins — und das kann nie und nimmer getan werden — sondern ist selber gewirkt von Gott: Glaube.

Um die Eigenart des Glaubens zu erfassen, betrachten wir zunächst seinen Hintergrund. Allein Gottestat, — „ganz anders" — und doch im Menschen vorhanden: so weist er unverkennbar zurück auf die Dialektik der Offenbarung. Denkt man bei Offenbarung nicht an das objektive Offenbarungszeugnis in der Schrift, sondern an die lebendige Bezeugung dieses Offenbarungsinhaltes in mir, so sind Glaube und Offenbarung direkte Wechselbegriffe. Nur glaubende Menschen verstehen die Dialektik. Wenn wir bisher noch nicht vom Glauben geredet haben, so geschah es lediglich aus Gründen systematischer Klarheit. Sachlich ist es nicht gerechtfertigt, daß wir bisher vom Glauben schwiegen. Aber es lag uns daran herauszustellen, daß in der Dialektik ein Erkenntnisvorgang gemeint ist, während der Glaube die Beugung unter Gott ist — auf jeder Stufe des dialektischen Prozesses.

Den Hintergrund des Glaubens in seiner eigenartigen Beleuchtung haben wir mit dieser Besinnung auf die Wechselseitigkeit von Offenbarung und Glauben aber noch nicht ganz geschaut. Erkenntnis und Glaube, beide im Hinblick auf die Offenbarung, sind nach der entscheidenden Richtung hin verschieden akzentuiert. Erkenntnis will nichts weiter als erkennen und immer wieder erkennen. Auf jeder beliebigen Stufe der Erkenntnisskala ist sie am Objekt orientiert — ich spreche hier einen Augenblick undialektisch und nehme den Menschen als Subjekt der Erkenntnis —. Der Glaube aber orientiert sich am Subjekt, denn als Glaube ist er aufs stärkste an der den Glauben hervortreibenden Erkenntnis interessiert, und die Kategorie des Interesses ist immer subjektiv. Die Erkenntnis könnte eine neutrale Kategorie sein, der Glaube aber niemals. Die Erkenntnis ist daran interessiert, daß sich Gott offenbart, der Glaube daran, wie er sich offenbart, noch deutlicher: wie er sich mir offenbart, — nämlich als ein Gott, der ganz anders ist als ich, der mich annehmen und verstoßen kann. Damit aber stehen wir im Problemkreis der Prädestination. Der Hintergrund des Glaubens ist nicht die Dialektik der Gottesoffenbarung, sondern die Dialektik der Prädestination.

Die Dialektik der Prädestination! Da es ein „geradliniges" Reden über Gott überhaupt nicht gibt und da andererseits mit Prädestination ein Tun Gottes gemeint ist, kann die Lehre von der Prädestination nicht anders als dialektisch entfaltet werden. Bedenkt man das, so lösen sich alle Schwierigkeiten, die Barth gerade hier seinen Lesern bietet. Dem Wortlaut nach bekennt er sich zur Lehre

von der doppelten Prädestination,[32]) und zwar in ihrer strengsten calvinistischen Gestalt, zum Supralapsarismus.[33]) Dies Bekenntnis ist sicherlich ernst gemeint, weil es einfach dem „Gott in der Offenbarung" korrespondiert. Wir verweisen deshalb auf den Abschnitt S. 9 f.

Auf der anderen Seite wundern wir uns nicht, wenn Barth in der Besprechung der Prädestinationsfrage Adam, Moses, Pharao, die Juden und Heiden in Römer 1 und 2 u. a. nicht als die „anschaulichen" historischen Persönlichkeiten gelten lassen will, die jeder Mensch hinter diesen Namen vermutet, sondern wenn ihm Adam „der psychische, der irdische, der geschichtliche M e n s c h" (Römerbrief 150) ist, also der typische Repräsentant des Menschen schlechthin, und wenn die übrigen genannten Personen zu Menschheitsrepräsentanten werden, die in mir und jedem anderen ihr Abbild haben.[34]) Denn im Offenbarungsvorgang hat durch ihr Bild hindurch Gott m i r sich als ein verstoßender und erwählender Gott offenbart. Mutatis mutandis gilt hier dasselbe, was wir S. 17 über Jesus Christus in der Dialektik gesagt haben. Barth sagt: Gott kann „d i e s e n M e n s c h e n i n d i e s e r W e l t (von mir unterstrichen) als Gott begreiflich und verehrungswürdig werden" nur „durch sein Erwählen u n d Verwerfen, Lieben u n d Hassen, Lebendigmachen u n d Töten" (Römerbrief 331). Was Gott an sich für ein Gott ist, bleibt hier unerörtert. Hier ist die Lehre von der doppelten Prädestination die dialektische Betrachtungsweise des vor Gott stehenden Menschen, nicht eine objektive Aussage über Gott, die Menschen versagt ist. Von da aus erfolgt dann die Korrektur der reformierten Prädestinationslehre: „Mythologisierend ist also die reformatorische Fassung der Prädestinations-

---

[32]) Römerbrief S. 150, 154, 232 f., 305 f., 345 u. ö.; besonders deutlich S. 232 f.: „Wenn d a s der Mensch ist, der d a s tun kann, tun muß, wenn der Mensch sich auf d e m Wege befindet, an dessen Ende (was nur die religiöse Schwachbrüstigkeit nicht einsieht) die doppelte Prädestination geglaubt und verkündigt werden muß — was ist dann der Mensch?!"

[33]) „Und die altreformierte These läßt sich durchaus hören und vertreten, daß auch diese Prädestination zur Verwerfung ‚supralapsarisch', dem ‚historischen' Sündenfall vorausgehend, zu begreifen sei" (Rö. 150).

[34]) Ist es erlaubt, dann noch dogmengeschichtlich feststehende Begriffe zu gebrauchen, wenn es sich um dialektisch-theologische Sätze handelt? In der Lehre vom Supralapsarismus waren Adam und Eva ebenso wie in der Lehre von der doppelten Prädestination Moses und Pharao für Calvin historische Persönlichkeiten. Wäre das nicht der Fall, so verlören diese Lehren ihren klaren Sinn. Wenn nun Barth an die Stelle der historischen die „unanschaulichen" Persönlichkeiten, d. h. d e n Menschen setzt, so nimmt er die alten Lehren zum Ausgangspunkt der Dialektik und macht damit aus ihnen etwas Neues. Die Schwierigkeiten, die sich für das Verständnis daraus ergeben, hat Barth durch seine ungereinigte Terminologie verschuldet.

lehre, . . . daß sie die Erwählung und Verwerfung auf die psychologische Einheit des Individuums, auf Quantitäten von ‚Erwählten' und ‚Verworfenen' bezogen hat" (Römerbrief 332). Von einer gratia irresistibilis will Barth nichts wissen, ebensowenig wie von einem numerus clausus der Erwählten (Römerbrief 344).

Dasselbe Ergebnis würden wir erhalten, wenn wir noch die Begriffe „ewige Erwählung" und „ewige Verwerfung" gesondert für sich betrachten wollten. Objektivität der Offenbarung und menschliche Dialektik stehen sich auch hier fortwährend gegenüber. Wir begnügen uns damit, einige Sätze hervorzukehren, die von der Kritik selten verstanden sind. Barth schreibt zu Römer 5, Vers 8 („Gott beweist seine Liebe gegen uns damit, daß Christus für uns starb, da wir noch Sünder waren"): „es ist die absolute (nicht bloß relative) Anderheit Gottes uns gegenüber und eben damit die unzertrennbare Gemeinschaft zwischen ihm und uns. . . . Hier ist Immanuel, Gott mit uns . . . Es ist also nicht nur ein neues Objekt: die Herrlichkeit Gottes, das durch das Sterben des Christus vorausgesetzt wird, sondern auch ein neues Subjekt. Und eben dieses neue Subjekt (allein durch den Glauben identisch mit mir, dem Sünder) ist der neue Mensch, der Mensch, der sich mit überlegener Gewißheit, der sich in Christus von Gott geliebt weiß" (Römerbrief 139). Und in demselben Sinne schreibt er S. 328, nachdem er vorher von der Doppelheit der Prädestination geredet hat: „in Christus wird es offenbar, daß diese Möglichkeit in Gott sich wendet: zur Erwählung und Hausgenossenschaft des Menschen, zur Aufrichtung der Kirche Jakobs". „Nie als erst zu erfüllende, erst herzustellende, nie als subjektive, immer als objektive, schon erfüllte, schon hergestellte Bedingung ist dieses Christus in euch zu verstehen" (268). „Christus dahingegeben, Christus, der uns alles nimmt außer Gott in seiner Existentialität, das ist — wir müssen es wagen, diese uneinnehmbare Position zu stürmen, sie ist schon gefallen! — Gott für uns, wir an Gottes Seite" (S. 312). Es wird hier also deutlich von einem Universalismus der göttlichen Gnade geredet.

Diese Sätze sind in Barths System kein Widerspruch zu seiner sonstigen Polemik gegen die „Heilsgewißheit". Wir brauchen das hier nur zu behaupten; der Beweis ist schon immerfort an der ganzen Barthschen Methode geführt, an der Art und Weise, wie er Offenbarung und Dialektik scheidet. Wir stehen zum Schluß vor folgendem Bilde der Barthschen Lehre von der Prädestination: Im Kreuz Jesu Christi offenbart sich der Universalismus der göttlichen Gnade (Römerbrief 378). Diese schlechthin objektive Tatsache kommt aber für den Menschen „diesseits der Auferstehung", d. h. für jeden Menschen in dieser Welt und in dieser Geschichte, nicht als eine erreichbare Möglichkeit in Frage. Der Mensch tritt nie aus dem Zwielicht des Dämmers heraus, er steht in jedem Augenblick seines Lebens

vor den beiden Möglichkeiten, ins Licht oder in die Nacht versetzt zu werden, von Gott erwählt oder verworfen zu werden. „Niemand darf sich in der Zeit ewiger Erwählung getrösten, und niemand muß sich in der Zeit ewiger Verworfenheit bewußt sein" (331). „Unendlich ist der Unterschied zwischen dem ewigen Augenblick, in dem die Position: ‚Gott für uns', gestürmt ist, und allem Vorher und Nachher, in dem wir immer noch oder schon lange wieder draußen stehen und uns eines Sieges rühmen, der für uns, soweit das Auge reicht, Niederlage bedeutet" (313). — Das ist der Hintergrund des Glaubens.

Was ist nun aber der Glaube selbst? Nicht der Exponent eines kontinuierlichen Verhältnisses zu Gott, sondern einer ewigen Schwebe zwischen Erwählung und Verwerfung, „der Weg zwischen den beiden Abgründen" (513 f.). Zwei Merkmale vermögen ihn uns nach seiner phänomenologischen Seite hin zu verdeutlichen:

1. können wir ihn in seiner Erscheinungsform in Richtung auf Gott hin betrachten.[35]) Als Werk des ganz anderen Gottes an mir, als Weg zwischen den Abgründen — und wäre dieser Weg selbst wieder ein fortgesetzter Sprung über Abgründe —, kann er für den reflektierenden Menschen nur Wunder sein. Daß ich in diesem oder jenem Augenblick — und mag dieser Augenblick noch so sehr alle Kennzeichen des Augenblicks an sich tragen — vor Gott des Glaubens an ihn gewürdigt werde, — das ist eine so ungeheure, „auch die hohen und höchsten, die dämonischen und religiösen Erfahrungen der Seele" (Römerbrief 193) hinter sich lassende Tatsache, daß sie nur das „Ganz-Andere" wie Gott selber genannt werden kann.

2. Der Glaube als Wunder Gottes ist, auf den Menschen gesehen, die Unruhe zu Gott, ein ewiges Hin- und Hergetriebenwerden, letzte radikalste Beunruhigung durch Gott.[36]) Wer hier von „Heilsgewißheit" redet, hat das Wunder des Glaubens überhaupt nicht erlebt. Wer mehr sein will als „Hohlraum", „Entbehren" und „Hoffen" (Römerbrief 37), will Übermenschentum.[37]) Kann der Mensch den Druck, den dieser Glaube auf ihn ausübt, ertragen? Wird der Glaube

---

[35]) Die Ichbetontheit des Glaubens schließt diese Betrachtung selbstverständlich nicht aus.

[36]) „Ein religiöser Mensch sein heißt ein zerrissener, ein unharmonischer, ein unfriedlicher Mensch sein" (Römerbrief 249).

[37]) Römerbrief 306 redet von der christlichen Gewißheit, „wie sie zum Glück nur in der Einbildung der Theologen besteht", die die „Unverfrorenheit" hätten, „die absoluten Paradoxa göttlichen Weltregiments und menschlichen Gottvertrauens als religiöse Daten zu registrieren, damit zu rechnen oder doch zu klimpern wie mit Spielpfennigen". S. 333: „Der Gott, der viel zu sehr die Wahrheit selber ist, als daß dieser Mensch in dieser Welt ‚Gewißheit' von ihm haben könnte." S. 396: „Heilsgewißheit" ohne exklusivste doppelte Prädestination, Heilsgewißheit im Sinn des

nicht zur Verzweiflung? Er müßte es, wenn ihn nicht die Hoffnung trüge. Gott verhält sich ja zum Menschen, und Gott ist ewig. Und wenn ich nichts bin, — Gott ist doch etwas, nein alles, und wenn er mit mir ein Verhältnis eingeht, so wird aus mir etwas werden. So kommt die Hoffnung als mächtigster Ton in das Lied des Glaubens, der die ganze Melodie trägt und hält. Die Schwebe zwischen Tod und Leben kann nicht das letzte Wort sein. Über dem Stückwerk schwebt die Vollendung. Lebendige Religion lebt ganz von der Hoffnung, lebt ganz in der Zukunft, ist ganz Eschatologie. „Im Schatten des nicht angebrochenen, aber unendlich nahen Tages Jesu Christi sehen wir unseren Lebenstag sich abspielen, im Schatten des Jetzt die Zeit sich abrollen, im Schatten Gottes die menschlichen Dinge ihren Lauf nehmen, sofern wir, „getrieben vom Geist", schreien müssen: Abba! Vater!" (Römerbrief 288). Daneben stellen wir gleich das stärkste Wort Barths zu unserem Gegenstand: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun" (Römerbrief 298). Dem Glauben bleibt schließlich nur eine positive Möglichkeit, die jenseits alles Denkens und aller Dinge liegt: Siehe, ich mache alles neu! Das ganze Neue Testament weist auf diese letzte Möglichkeit hin, wo Himmel und Erde vergehen werden. „Nicht ‚angebrochen' ist das Reich Gottes auf Erden, auch nicht in den kleinsten Partikeln, wohl aber angekündigt, nicht gekommen, auch nicht in der sublimsten Form, wohl aber nahe herbei gekommen" (Römerbrief 77). „Im Morgenrot seiner Herrlichkeit können wir nicht anders als hoffen" (Römerbrief 140).

Wir kommen jetzt zu der Frage: was ergibt sich auf Grund solcher Beziehungen von Gott und Mensch, wie sie Barth behauptet, für ein ethisches Problem? Ausscheiden werden von vornherein die beiden extremen Möglichkeiten (wenn man von der dritten Möglichkeit einer atheistischen Ethik absieht): 1. Eine Ethik, die Gottes direkte Weltimmanenz zur Voraussetzung hat und demzufolge im Gehorsam gegen sittliche Normen, die unter Berufung auf göttliche Schöpfungsordnungen eruiert werden, eine Einswerdung göttlichen und menschlichen Wesens erstrebt.[38]) 2. Eine „marcionitische" Ethik der Askese oder

neueren Protestantismus ist schlimmer als Heidentum." Wort 208: „Der reformierte Christ der ersten Generation war ein Kämpfer, der für dieses wehleidige Anliegen keine Zeit und kein Interesse hatte."

[38]) Wort 148: „Bedenklich die Lehre älteren und neueren Luthertums, daß es nun sog. Ämter gebe, eine Hierarchie geheiligter Funktionen vom Vater- und Mutteramt über das Pfarramt bis zum gottbegnadeten Königsamt, die aus einer angeblichen Schöpfungsordnung zu übernehmen seien und innerhalb derer dann das Tun des Menschen in besonderer Weise gerechtfertigt wäre."

des Libertinismus, geboren aus der Stimmung einer absoluten Beziehungslosigkeit Gottes zur raumzeitlichen Welt. — Im Gegensatz dazu wird die Eigenart der Barthschen Ethik darin begründet sein, daß das Tun des Menschen zu dem einen Punkt „am Rande" dieser Welt in Beziehung gesetzt wird, von dem aus der ganz andere Gott unsere Welt aufhebt und neu schafft. Diese „unanschauliche Einbruchsstelle" ist, wie wir wissen, die Offenbarung in Jesus Christus.

Das Problem, das sich dabei ergibt, werden wir erfassen, wenn uns ein Doppeltes vor Augen tritt:

1. Jede Ethik sucht eine Antwort auf die Frage: was soll ich, der Mensch, tun?[39]) Sie ist also in ihrer Fragestellung anthropozentrisch — diesseitig orientiert. „Durchaus einem Geschehen in der Zeit muß die ethische Frage gelten, wenn sie ernst gemeint ist" (Wort, S. 140).

2. Die ethische Frage: was soll ich tun? — ist die Frage nach dem Sein-Sollenden, also innerhalb der empirischen Welt die Frage nach dem Willen Gottes. Barth sagt deshalb: „Das Problem der Ethik ist identisch mit dem der Dogmatik: soli Deo gloria" (Römerbrief, S. 417). Von Gott aber weiß ich nur durch die Offenbarung.

Ethik ist also nur möglich, wenn sie sich auf den der Offenbarung gewürdigten Menschen bezieht. Wir können denselben Tatbestand auch folgendermaßen umschreiben: wie wir an anderer Stelle betonten, sind Offenbarung und Glaube Wechselbegriffe. Dem immer erneuten Anruf Gottes folgt die immer erneute Hingabe an ihn. Dieses lebendige Wechselspiel lebt also ganz und gar von der elementaren Voraussetzung, daß Gott an mir gelegen ist, daß er mich seiner Beeinflussung würdigt. Wir stehen damit bei der Rechtfertigung. Wir können demnach sagen: Ethik ist nur dann möglich, wenn sie von der Rechtfertigung aus ihren Weg nimmt.[40])

Wir ahnen, daß es auch hier ohne Dialektik nicht abgehen kann. „Der der Offenbarung gewürdigte Mensch" — das ist eine dialektische Aussage, ebenso wie das Wort Rechtfertigung. Es enthält die Paradoxie: ich bin vor Gott etwas — ein neuer Mensch —, das ich vor mir nicht bin. Wenn das Subjekt der Ethik — der neue Mensch — eine so paradoxe Größe ist, so müssen wir, um überhaupt Klarheit in das ethische Problem zu bringen, wieder zwei Gedankenkreise aussondern. Einmal, indem wir die Bestimmtheit alles ethischen Handelns durch Gott und seine Norm betrachten, den Menschen also als Objekt göttlicher Beeinflussung innerhalb der ethischen Sphäre; sodann betrachten wir den Menschen als ethisches Sub-

---

[39]) Römerbrief 413, 427 u. ö.

[40]) Weg mit dem „hinterlistigen Verteidigungsversuch", „Ethik auf innerweltliche Zweckbegriffe, statt auf den Begriff der kritischen Negation aller Zwecke . . . statt auf die Vergebung der Sünde zu begründen" (416).

jekt und stellen die Frage nach der Durchsetzung der göttlichen Norm in dieser Welt. Wir stoßen auf etwas ganz Analoges, wie in der Gotteserkenntnis und im Glaubensvorgang.

Sehe ich recht, so besteht ein regelrechter, bis ins kleinste durchgeführter Parallelismus zwischen dem Problem der Ethik und dem der Prädestination. Auch bestätigt ein direkter Hinweis Barths[41]) unsere Beobachtung. Betrachten wir zunächst wieder den Hintergrund!

Barth kennt, wie wir wissen, die Erwählung durch Gott; er kennt das „Christus in uns", „Gott für uns", „wir an Gottes Seite". Die Stellen mit solchen Aussagen sind in bestimmten Partien seines „Römerbriefes" nicht selten zu finden (S. bes. 167 bis 210).[42]) Wir wissen, daß diese starken positiven Aussagen einen objektiven Zustand in Gott beschreiben, der lediglich vom Standorte Gottes, also vom Offenbarungsvorgang aus behauptet werden kann, der aber von den Menschen nur geglaubt werden kann, d. h. nicht in re, sondern in spe gegeben ist. Für das ethische Problem liegt die Fragestellung ganz parallel. Auch hier gilt es, zwei Gedankenreihen streng geschieden zu halten:

1. „Die Möglichkeit, daß der Forderung Genüge geleistet werde, daß Gottes Wille auf Erden geschehen kann, an Menschen und durch Menschen, die Möglichkeit also, daß ein geheiligtes Menschenleben als solches geschichtlich und anschaulich wird, daß das Unendliche das Endliche faßt, diese Möglichkeit kann nicht nur nicht bestritten werden, sondern sie muß vom Standpunkt der Gnade aus (das Gesperrte von mir unterstrichen) als die endliche und zuletzt einzige Möglichkeit behauptet, ihr Eintreten mit geradezu stürmischer Ungeduld erwartet werden" (Römerbrief 205). Oder man nehme eine andere Stelle: „Was als Unternehmen des Menschen eine Unmöglichkeit, eine Fälschung wäre, das ist als Tat Gottes (das Gesperrte von mir unterstrichen) möglich und berechtigt; es kann (im Buch des Lebens) ein Posten aus den Haben Gottes in das Haben des Menschen übergeschrieben werden" (Römerbrief 97). Wir würden Barths Meinung nicht treffen, wenn wir den „Posten aus den Haben Gottes" als ein rein religiöses, nicht auch ethisches Besitztum ansehen würden.

---

[41]) „Eben darin besteht . . . . die Qualifikation (von ethischen Handlungen) als gut, ..., daß sie die Preisgabe des Menschen, seiner Macht und seines Rechtes und also das Erbarmen und die Freiheit Gottes verkündigen, daß sie lauter Rekurse sind auf das göttliche Wählen und Verwerfen und auch als solche mehr als Gleichnisse und Zeugnisse sein wollen und wiederum in ihrer Bedeutung auch als solche jederzeit dem göttlichen Wohlgefallen anheimgestellt sind" (418).

[42]) Vgl. Römerbrief S. 14. Wir fügen noch hinzu: „Christus in euch . . . — nie als erst zu erfüllende, erst herzustellende, nie als subjektive, immer als objektive, schon erfüllte, schon hergestellte Bedingung ist dieser Christus in euch zu verstehen (268).

Der auf den Tod des Christus Jesus getaufte Mensch *ist* der Sünde ledig, er *hat* die Wende vom alten zum neuen Menschen gemacht und steht auch in einem sittlichen Neuland. Er *ist* ein neuer Mensch (Römerbrief 196 f.), — vor *Gottes* Augen! Was „von unten gesehen" menschlich-irdisch ist in seiner Erscheinung, das ist „von oben gesehen" „nichts anderes als der neue Mensch in Christus" (415).

2. *Wie vom Standorte des Menschen aus* in der Prädestinationsfrage nie auf einen tatsächlich erfolgten Zustand unserer Erwähltheit reflektiert werden durfte, sondern nur die unruhvolle Schwebe zwischen Tod und Leben stündlich den Menschen in seiner Sicherheit bedrohte und aufhob, so wird auch in der ethischen Frage die Aussage: meine Tat ist gut, — — als Aussage über ein Faktum zur Unmöglichkeit. „Das Subjekt Ich ist . . . bei allen möglichen Prädikaten, die ihm gegeben, bei allen Hemmungen, Veredlungen, Vertiefungen und Überhöhungen, die ihm zuteil werden können, immer *dieser* Mensch" (Römerbrief 177), d. h. der alte Mensch, der geschichtlicher Mensch, der unter der Macht der Sünde steht.[43])

Von dem Hintergrund der Prädestination hob sich der *Glaube* ab als Norm für das Verhalten des Menschen zu Gott. Sein Wesen enthüllte sich uns nach seiner phänomenologischen Seite hin in einer zwiefachen Weise: als Wunder und als Hoffnung. Als Wunder, sofern er die Gabe Gottes an den Menschen war, als Hoffnung, sofern der Mensch die unfaßbare Gabe Gottes im gebrochenen Lichte widerspiegelte. Parallel liegen wieder die Dinge auf ethischem Gebiet.

1. Alles ethische Tun ist gottgewirkt. Sein notwendiges Korrelat wird damit das „Wunder des Glaubens". Das reine Ethos ist allein Geschenk von oben, — Gnade, die nur dem zuteil wird, der sich selbst im Offenbarungsvorgang als Mensch preisgibt. Wir wissen, daß in Jesus Christus uns das „Wunder" als universales Gnadengeschenk Gottes begegnet. Der in Christi Tod getaufte ist der existentiell neue Mensch, der „existentiell nicht in der Lage ist, zur Sünde ja zu sagen" (Römerbrief 197). Die ihm aus Gnade verliehene Wundergabe ist so groß, so ganz anders, daß sie alle bekannten menschlichen Möglichkeiten und alle bekannten „ethischen" Werte außer Kurs setzt und — vernichtet! Sie ist der tödliche Angriff auf den *ganzen* Menschen des Daseins und Soseins, mit seinem „Ja *und* Nein, Leben *und* Sterben, Genießen *und* Entbehren, . . . tätigen Handeln und beschaulichen Warten" (Römerbrief 174). Der neue Mensch ist das gottgewirkte ethische Wunder, das aus dem „Lauf dieser Welt" schlechthin

[43]) „Der Lebendige" (Ps. 143), der ebensogut der Sterbliche (Hiob 9) heißen kann, der Mensch zwischen Geburt und Tod, verhaftet in den Kampf ums Dasein, essend, trinkend, und vor allem schlafend, freiend und sich freien lassend, der geschichtliche, der fleischliche, der zeitliche Mensch ist als solcher *nicht* gerecht vor Gott" (Römerbrief 63).

herausfällt und deshalb niemals anschaulich in die Erscheinung tritt. Wenn Barth von einem „primären ethischen Handeln" (417 u. ö.) redet, das im strengen Sinne allein das Prädikat „ethisch" verdiene, so meint er eben damit das Tun, in dem der Mensch als *Mensch* völlig ausgeschaltet ist und Gott allein die Ehre gegeben wird, — d. h. Gottes Tun in der Offenbarung. Der allein wirkende Gott wird so übermächtig, daß der Mensch vor ihm kapituliert und sich zum „Opfer" bringt. Dieses Opferbringen ist „an sich eine menschliche Handlung so gut oder so schlecht wie irgendeine andere" (417); der Außenstehende wird sie nicht von seinen eigenen Eigenwilligkeiten unterscheiden können. Aber der Opfernde selber weiß es anders; er weiß sich unter dem Zwange stehend: „ich *muß* mich Gott übergeben, — er steht vor mir und erzwingt das Opfer". Daher Barths Satz: „Ein Opfer ist eine Demonstration zur Ehre Gottes, von Gott gefordert" (417). Wer demonstriert, bekennt sich zu einem Gedanken oder *verdeutlicht* eine Wahrheit. Beides — der Gedanke oder die Wahrheit — muß schon gegeben sein und über allem Zweifel stehen, bevor ich anfange zu demonstrieren. Die Demonstration schafft nicht die Wahrheit, sondern setzt sie voraus. Was in der Demonstration, die im „Opfer", im „primären ethischen Handeln" liegt, an menschlichem Tun enthalten ist, ist deshalb die Belanglosigkeit selbst. Der Akzent liegt ganz auf dem, was „Ursprung" des Opfers ist, — auf Gottes Tat. Ausschaltung des Menschen und Alleinwirksamkeit Gottes sind die Ausdrücke, die den Tatbestand umschreiben. Ausschaltung des Menschen aber bedeutet Aufhebung der Kontinuität seines geschichtlichen Lebens, Zerrissenheit, Stand im Unmöglichen. Das meint Barth, wenn er die Kapitel 12—15 des Römerbriefes „die große Störung" überschreibt. Der neue Mensch, in dem Gott durch Christus wirkt, ist die Störung des alten, des geschichtlichen Menschen, er ist seine permanente Krisis.

2. Damit sind wir schon in den zweiten Kreis unserer Betrachtung getreten. Untersuchen wir jetzt näher, wie der „neue Mensch" als ethisches Subjekt erscheint und wie das in ihm geschehende Wunderwirken Gottes nach außen hin sichtbar wird!

Barth hat neben das „primäre ethische Handeln" die „sekundären ethischen Handlungen" gestellt. Damit meint er die nach außen in die Erscheinung tretenden „anschaulichen" Taten und Werke des neuen Menschen. Des *neuen* Menschen; d. h. sie sind nur unter der Voraussetzung des primären ethischen Handelns möglich und spiegeln dessen „gebrochene Linie" in nach außen tretenden Handlungen. Sie sind, wie Barth sich auch ausdrücken kann, „grundsätzlich Handlungen des geopferten Menschen" (419).

Wir treten damit hinüber in die Dialektik der Sittlichkeit. Wir unterlassen, sie schulmeisterlich auf den Ursatz der Dialektik zurückzuführen: Gott ist im Himmel und du auf der Erde, sondern führen sie einfach zurück auf das zweite Analogon in der Phänomonologie des

Glaubens. Die Hoffnung war des Glaubens tiefste Tendenz. Das „noch nicht“ stand in Flammenschrift über ihm geschrieben. Deshalb nicht der ruhende Besitz der Heilsgewißheit, sondern die Unruhe der Hoffnung, „zwischen den Zeiten“ der Kampf in den letzten Zeiten! Die diesem hoffenden Glauben voll Unruhe und Not entsprechenden sittlichen Taten können nur Gebilde höchster Frag-Würdigkeit sein, die in die Zukunft weisen. Dem Fehlen der Heilsgewißheit dort entspricht das Fehlen der Heiligung hier, wobei ich unter Heiligung das Bewußtsein eines sittlichen Fortschritts verstehe. Die sekundären ethischen Handlungen können — das versteht sich im Rahmen der Barthschen Dialektik von selbst — niemals eine ruhende, aus dem Wunder des primären ethischen Handelns nach außen hin sichtbar werdende substantielle Willens- und Tateinheit mit dem Ganz-Anderen bezeichnen. Sie können höchstens Flammenzeichen in den Wolken eines ausbrechenden Vulkans sein, die blitzartig Berg und Tal beleuchten und als göttliche Fragezeichen auf etwas Ganz-Anderes hinweisen wollen; auf den Ursprung und den Sinn jener vulkanischen Krämpfe in der Tiefe. Sie sind Symbole, die eine geahnte und geglaubte Wirklichkeit verhüllen, Transparente, die im gebrochenen irdischen Licht göttliches Licht spiegeln wollen, eschatologische Vorzeichen, die dem Menschen die ganze Fragwürdigkeit seiner Existenz zum Bewußtsein bringen und ihn ahnen lassen, daß einmal der Nebel menschlicher Einbildung und Rechthaberei zerreißen muß, — dort, wo nur noch die einzige Möglichkeit jenseits aller menschlichen Möglichkeiten bleibt: Der neue Himmel und die neue Erde. Jetzt hört der Mensch „das heimliche Krachen im Gebälk“ (447); einmal bricht dann der morsch gewordene Bau zusammen und begräbt den alten Menschen unter seinen Trümmern; aber über den aufgewirbelten Staubwolken ist schon das Licht des neuen Tages heraufgezogen: „Siehe, ich mache alles neu!“ „Im Schatten der eschatologischen Möglichkeit und nirgends sonst werden . . . Möglichkeiten zu ethischen . . . Möglichkeiten“ (434).

Fassen wir den letzten Gedanken scharf ins Auge, so besagt er, daß im Bewußtsein des sittlichen Subjektes keine Tat an sich bestehen kann und den Anspruch auf das Prädikat „ethisch“ erheben darf. Ethische Taten sind nur im Blickfelde Gottes sichtbar, dem Menschen aber verborgen. Für unser menschliches Bewußtsein bleibt unser gesamtes Tun bestenfalls „Demonstration zur Ehre Gottes“ (417). Wir wiesen schon auf den dialektischen Untergrund im Begriff „Demonstration“ hin: für Gott kann man nur demonstrieren, wenn man Gott hat in Offenbarungserkenntnis; aber man kann für ihn nur demonstrieren! Ein Maifeierumzug ist nicht die Arbeiterbewegung, wohl aber ihre Demonstration, ein Licht aus der Bewegung, das aufleuchtet und vom Dasein der Bewegung zeugt, aber wieder verschwindet und die Bewegung wieder in Dunkel hüllt. So sind die sogenannten

ethischen Taten des Menschen Demonstration zur Ehre Gottes, Lichter, die Gott aufleuchten läßt in meinem Tun und die mein Tun überstrahlen und verzehren. Je lebendiger Gott sich mir offenbart, desto mehr „entwerde" ich und desto näher komme ich dem Sterben. „Lasset uns sterben, damit Gott lebe," Christoph Blumhardts Losung wird hier erreicht. Wo demonstriert wird zur Ehre Gottes, da ist Gottes Reich „nahe herbeigekommen". „Die Gottesbeziehung hat notwendigerweise ihre subjektive Seite, aber diese subjektive Seite ist als solche eben notwendigerweise unter dem Gesetze des Todes." Soweit die ganze Ethik eine subjektive Seite hat, redet sie vom Sterben des Menschen, weil sie will, daß Gott lebe. Der Mensch muß sich als sittliches Subjekt erfassen, — aber er „geht unter an dem Riff, auf das loszusteuern er nicht lassen kann noch darf" (Wort 143).

Somit stehen wir vor folgendem Ergebnis: alles sittliche Handeln, das wirklich den Namen „sittlich" verdient, ist für den handelnden Menschen selbst weder anschaubar noch irgendwie erlebnishaft vermittelt, es sei denn in einer großen letzten Unruhe von elementarer Kraft, die unmittelbar auf den Tod hinzielt. Wo wirklich sittliche Handlungen geschehen, brechen sie im Augenblick ihres Entstehens in dem handelnden menschlichen Subjekt unter dem Übermaß der sie schaffenden göttlichen Lebendigkeit zusammen und schreien als Rätselzeichen in die Welt, — ein grausiges Stückwerk, das der „Gestalt dieser Welt" vorauseilt und nur im Ausblick auf die Verwandlung der Erde einen festen Orientierungspunkt findet.

Die Frage, die sich jetzt aufdrängt, ist die: hat es überhaupt Sinn, nach einem sittlichen Leben zu trachten? Erstens ist alles ethische Handeln Geschenk von Gott, — was soll da mein Tun? Zweitens sind die sekundären sittlichen Handlungen Gebilde solcher Fragwürdigkeit, ja Schrecklichkeit, daß sie mehr Angst einflößen als Frieden stiften. Folgt nicht aus beiden Gedanken die Passivität des Menschen, wenn nicht Schlimmeres, nämlich Verzweiflung?

Barth antwortet mit einem lauten, entschiedenen Nein. Weder Verzweiflung noch Quietismus, sondern Aktivismus fordert er vom Menschen.

Gewiß, für den Nichtdialektiker ist die einzige logische Konsequenz aus Barths Bemerkungen über das primäre ethische Handeln und über die Todverfallenheit aller sekundären ethischen Handlungen die Aufgabe aller eigenen Aktivität und das Warten auf die göttliche Bewegung von oben her. Barths Ethik träte dann in unmittelbare Nähe des Schwärmertums. Indessen kann Barth diese Konsequenzen gar nicht ziehen, denn seine Theologie ist dialektisch.

Hören wir zunächst ihn selber. Römerbrief 363 heißt es: „Schlichteste, nüchternste, illusionsloseste, weltlich-kritische Einsicht in das Dasein und Sosein von Welt und Leben ist die einzige Voraussetzung,

die erfüllt sein muß, damit wir auch unsererseits dem Worte nahekommen. Eine Kirche, die aus allen ihren Höhen und Tiefen, aus allen Bezirken ihrer kirchlichen Möglichkeiten extensiver und intensiver Art zurückkehren wollte zum Leben, zum Menschen, zur Lage, zurück aus allen Fernen in die Nähe, um Auge in Auge der Problematik des Seins gegenüber zu sein: sie bekäme endlich ihre wirkliche Aufgabe, Not und Verantwortung zu Gesichte."[44]) Was dieser Satz andeutet, macht Abschnitt III in „der Christ in der Gesellschaft" (Wort 50 ff.) vollends klar.[45]) Dort wird ausgeführt, daß aus der Bejahung dieser Welt nur die echte radikale Verneinung entstehen könnte. Nur wer die Welt, wie sie ist, ganz naiv hinnimmt und auf sich wirken läßt, ja selber in ihr wirkt, findet den ganz anderen, alles Irdische verneinenden Gott. Nur solch ein Mensch kommt zur Erkenntnis: „Alles Vergängliche ist *nur* ein Gleichnis." Barth rühmt den starken Sinn für Sachlichkeit in den Gleichnissen Jesu. „Aus den *Fischern* konnten Menschenfischer werden" (Wort 56). Nur wer mit ganzer Sachlichkeit diese unsere Welt zu meistern sucht, erkennt sie als Zeitalter zwischen den Zeiten (481), als „Übergang und Untergang" (Nietzsche). Also nur der kommt Gott dem Ganz-Andern nahe, der die ganze Tiefe und den ganzen Reichtum der Welt kennt. Mag es Schmerzen über Schmerzen bereiten, die Nöte und Spannungen des Lebens von Tag zu Tag tiefer handelnd zu durchleben, — Religion ist nicht da, um ästhetische, erotische oder illusionistische Gefühle im Menschen zu nähren, sondern um zu Gott zu führen. Nur der ganz sachliche Mensch erkennt das Angelegtsein der Raum-Zeitlichkeit auf den neuen Himmel und die neue Erde, nur der Handelnde, der ganz hingegeben in den Verhältnissen dieser irdischen Verpflichtungen handelnde Mensch ahnt und begreift in der Not und Seligkeit des eschatologischen Ausblickes den heiligen Gott. Er sieht, „daß die *Wirklichkeit* aus der Wirklichkeit hervorbrechen will" (Wort 63). „Aus schlechten Spielern werden sicher keine guten Arbeiter, aus Bummlern, Journalisten und Neugierigen auf dem Kampfplatz des Alltags keine Stürmer des Himmelreichs" (Wort 57).[46])

---

[44]) Vgl. auch S. 411: „Lektüre von allerhand ausgesprochen *weltlicher* Literatur, der Zeitung vor allem, ist zum Verständnis des Römerbriefs dringend zu empfehlen. Denn Denken ist, wenn es echt ist, Denken des Lebens und darum und darin Denken Gottes."

[45]) Ich bezweifele, ob Barth heute noch alles hier Gesagte aufrecht hält, z. B. die Behauptung einer ursprünglichen Schöpfungsordnung in dieser Welt und den Satz: „daß auch der gefallene Mensch der Träger des göttlichen Lichtfunkens ist, wir bejahen ihn" (Wort 58). Die Tambacher Rede liegt vor der zweiten Auflage des Römerbriefes. Sie entstand 1919. Aber zum Hauptgedanken wird sich Barth auch heute noch bekennen.

[46]) „Die Machthaber, die Behörden, die offiziellen Vertreter des Bestehenden — Gottes Priester? Ja gerade sie; ihr ganzes Dasein, ihre

Wir haben hier mit starken Worten die Absage an Resignation und Quietismus und das Bekenntnis zur Tat in der Welt.

Ist das nun der „Aktivismus", wie er uns bei anderen Ethikern auch begegnet? Die Antwort kann nur lauten: Nein, so nahe sich beide in praxi berühren mögen. Barths Aktivismus ist vorethisch und — wenn er darüber hinausgeht — alttestamentlich. Vorethisch ist er insofern, als er den Menschen erst reif macht für die ethische Frage. „Handle nur, wenn du kein Träumer bist, wirst du dann schon sehen, wohin dein Handeln dich führt!" Ist dann die ethische Frage erwacht, so ist das ein Zeichen, daß Gott sein offenbarendes Tun am Menschen aufgenommen hat — nur unter der Offenbarung (Schrift!) erwacht diese Frage — und den Sünder „rechtfertigt". Der gerechtfertigte Mensch ist aber keine empirische, sondern eine geglaubte Größe, ein Mensch, der — dialektisch — von sich selber bekennt: „ich bin, der ich — nicht bin." Hier setzt sich die Dialektik durch. Der immer wieder erneut einsetzenden Offenbarung Gottes entspricht das immer wieder erneute „Wunder" des Glaubens (wir können dafür auch sagen: die Erkenntnis der Rechtfertigung), oder ethisch gewandt: dem immer wieder erneuten „primären ethischen Handeln" entsprechen immer wieder die „sekundären ethischen Handlungen". Nicht ein Leben, das von einem festgegebenen neuen Mittelpunkt aus — so etwas kennt der Dialektiker nicht — alle Verhältnisse mit neuen Lebensenergien durchdringt und umschafft, sondern — der rein imputativen Gerechtigkeit entsprechend — der immer wieder einsetzende Akt des Gehorsams als Antwort auf Gottes Tat in der Offenbarung. Hier gibt es keine deskriptive, sondern ausschließlich eine imperativische Ethik, kein spontanes Hervorbrechen des „neuen Lebens", sondern eine Gehorsamstat in Furcht und Zittern. „Nicht vorgesehen ist hier ein Zustand, in dem der Glaube so sehr in der Liebe tätig geworden ist, daß das Gesetz suspendiert werden kann, weil alles aus Freiheit geschieht" (Wort 208). Auch das Evangelium, ja gerade dieses, ist, als ethische Offenbarung betrachtet, Gesetz. Als Verheißung, Hinweis auf den neuen Himmel und die neue Erde ist es keine satt in sich ruhende Erfüllung. Barths ethischer Aktivismus ist und bleibt, wenn er das vorethische Stadium hinter sich läßt, alttestamentlich.

Beides, das vorethische und das alttestamentliche Stadium des Barthschen Aktivismus machen wir uns vielleicht am besten durch

---

ganze Gewalt, ihr ganzes seltsames Gerechtfertigtsein vor euch verkündigt laut das Eine: das Unrecht des Menschen und als Ziel die Gotteswelt" (475). — Von daher der Hinweis auf die „Humanisten" Zwingli und Calvin, die von der ethischen Fragestellung ausgehen und denen deshalb, weil sie entschiedene Aktivität des Menschen voraussetzen, der „Unnahbare, in Wahrheit allein aktive, welt- und lebensfremde Gott" entgegentrat (Wort 207).

eine Analogie zu einem Sonderkapitel aus der Theologie der Gegenwart klar. Mir scheint, Barth tut auf ethischem Gebiet den Schritt, den Karl Heim auf erkenntnistheoretischem Gebiet getan hat. Nach Heim stecken die Grundformen der Erfahrung und des Denkens voller unlösbarer Widersprüche. Je mehr sich der Mensch in das Wesen der Welt und ihre geistige Struktur versenkt, um so mehr geht ihm der widerspruchsvolle Charakter der Wirklichkeit auf, um so näher aber kommt er auch der zentralen Bedeutung Jesu Christi, dem einzigen empirischen Faktum, das die überempirische Welt offenbart. Im Heimschen System ist der Rationalismus auf die Spitze getrieben, um auf seiner höchsten Höhe angekommen zu zerbrechen und die Bahn für die Gottesoffenbarung in Jesus Christus freizulegen. Notwendigkeit und Unzulänglichkeit des Denkens sind damit gleichermaßen dargetan. Analog liegt der Tatbestand bei Barth auf dem ethischen Gebiet. 1. Nur ein Handeln, das vom Geist eines strengen Moralismus getragen ist, führt überhaupt vor die ethische Frage hin. 2. Aber allein auf sich gestellt, bricht mein Handeln auf dieser Höhe immer wieder in sich zusammen, um dem Wunder des ganz anderen Gottes, dem primären ethischen Handeln Raum zu machen, auf das der Mensch in Furcht und Zittern wie ein dienender Sklave antwortet. Wieder liegt in Notwendigkeit und steigender Einsicht in seine Unzulänglichkeit die eigentliche Bedeutsamkeit des Handelns. — Der Grundgedanke des Barthschen Aktivismus ist demnach der: alles sittliche Handeln hat in sich selbst keinen Wert; es ist, für sich genommen, sogar vollständig entwertet, sein Wert besteht in seiner Negativität: daß es „Alarmruf und Feuerzeichen" der kommenden Welt ist.

Barth wird sich nun keineswegs zu scheuen brauchen, für den von ihm geforderten Aktivismus und seine Norm so etwas wie eine Ethik aufzustellen, — und vermutlich wird diese Ethik nicht so sehr viel anders aussehen als die Ethiken alten Schlages. Und doch wird neben vielen Berührungen und Übereinstimmungen im Material ein grundlegender Unterschied im Prinzip bestehen. Was Barth hier bieten kann, ist eine Psychologie, Biologie und Soziologie der Welt und des Menschen, die sich dessen bewußt bleibt, daß sie an keiner Stelle die Hülle dieser Welt durchstößt, sondern schlecht und recht Menschenwerk bleibt, — Menschenwerk, so wichtig und notwendig es auch ist. Ihre äußerste Spitze hat sie in der Idee des tausendjährigen Reiches, die aus der Bibel nicht wegzuleugnen ist (Wort 139 ff., 209), und ohne die eine Ethik nicht gedacht werden kann; sie ist das höchste Ziel des dem Menschen möglichen ethischen Tuns. Aber „Psychologie" — und wir setzen hinzu: Lebensnormierung, orientiert an der Idee des tausendjährigen Reiches — „ist nicht Ethik" (430). Diese müßte den in Willenseinheit mit Gott handelnden Menschen beschreiben, jene den Menschen des Daseins und Soseins analysieren und normieren. Wir sind unendlich klein und bescheiden, wenn wir

uns nur noch an das Unternehmen einer Psychologie, nicht einer Ethik heranwagen. „Wo einst ein Schleiermacher, ein Rothe, ein Tröltsch sich fast nicht zu helfen wußten vor dem Reichtum der mannigfachsten Lebensinhalte, ... da können wir Europäer der Neuzeit nicht mehr den reichen Mann, sondern nur noch den armen Lazarus sehen" (Wort 133).

Unter etwas anderer Belichtung erscheint derselbe Tatbestand, der dem Aktivismus zugrunde liegt, wenn Barth, in der Konsequenz der Dialektik fortschreitend, erklärt: keine Ethik ohne strengsten Formalismus. Kant wird hier zum Propheten, der das Wesen des Sittlichen rein geschaut.

Kants ethische Grundgedanken sind bekannt: praktische Vernunft ist ein Sollen kategorischer Art, vor dem es kein Ausweichen gibt; der Mensch kann nicht ruhig bleiben, er muß handeln; zwischen Aktivismus und Quietismus bleibt ihm keine Wahl. Dieses Sollen, das den Menschen beschlagnahmt, tritt auf als ein ursprüngliches Prinzip; es ist nicht die Folgerung aus einem vorausgesetzten theoretischen Weltbild, keine Ableitung aus irgendeiner Metaphysik, sondern die Begründung der Metaphysik; es läßt sich nicht weiter zurückführen, sondern kann nur anerkannt werden. Es bringt uns einen Befehl, es will also, daß etwas, welches noch nicht ist, verwirklicht werde; — es ist ein verpflichtendes Wissen. Derselbe Satz läßt sich nach der negativen Seite wenden: wo das Nichtseiende gefordert wird, wird die Aufhebung, die Nichtanerkennung des Gegebenen gefordert. So beschreibt der kategorische Imperativ „Die Doppelbeziehung des praktischen Vernunftgesetzes zur Wirklichkeit: es anerkennt, was nicht ist, und hebt auf, was ist"[47]). „Es ist der kategorische Imperativ, an dem uns unmißverständlich zum Bewußtsein kommt, daß Leben nur in der realen Dialektik seiner sich erneuernden Bewegung sich zu sich selbst erhebt; ihm unterliegen heißt wahrhaftig lebendig sein"[48]). — Soll praktische Vernunft Vernunft bleiben, so muß sie allen ihren Inhalten grundsätzlich übergeordnet sein. Hier liegt der Grund für den Formalismus des kantischen Prinzips der Ethik. Nun weiß selbstverständlich auch Kant, daß ein inhaltslos reiner, autonomer, guter Wille nur gedacht werden kann, daß er nur eine Kategorie ist, daß aber im Leben das Sollen umgesetzt werden muß in ein Tun. Hierbei geht es ohne Spannungen nicht ab. Pflicht und Neigung, göttliches Soll und menschliches Interesse geraten in Streit. Soll sich hier der kategorische Imperativ in seiner Reinheit behaupten, so kommt er ohne die Forderung einer moralischen Welt nicht aus. Die Ethik endet in der Lehre von den Postulaten: dem Postulat Got-

[47]) Heinrich Barth: „Ethische Grundgedanken bei Spinoza, Kant und Fichte", 1923, S. 16.

[48]) a. a. O., S. 17.

tes, der die letzte Einheit von Forderung und empirischer Wirklichkeit garantiert, — dem Postulat der Freiheit, welches besagen will: wir bestimmen als Vernunftwesen unser Sinneswesen; — dem Postulat der Unsterblichkeit, — d. h. in einem progressus ad infinitum vollzieht sich die Einigung unserer Gesinnung unter das Sittengesetz (Wort 138). — Soweit Kant. Barth fragt dazu: „Was bedeuten gerade diese Postulate, die ja alle drei dasselbe sagen, anders, als daß Kant den Menschen in der unerhörtesten Weise in Anspruch genommen sieht durch eine an seinen natürlichen Willen gerichtete Forderung, aber gleichzeitig gänzlich außerstande, diese Forderung anders zu realisieren als unter Zuhilfenahme einer noch viel unerhörteren Tat des Glaubens, in der er denken soll erstens einen Gott als Bürgen dieser der Wirklichkeit des Menschen hohnsprechenden Forderung, zweitens sich selbst als fähig, diese Forderung sich zu eigen zu machen, und drittens sein tatsächliches Wollen und Tun als . . . . dem Inhalt jener Forderung wenigstens annäherungsmöglich" (Wort 138).

Barth sieht also in der kantischen Ethik die Grundpositionen seiner ethischen Dialektik bestätigt.

1. Das Soll des kategorischen Imperatives, sichergestellt durch das Postulat Gottes, entspricht genau dem, was Barth das primäre ethische Handeln nennt. Es kommt von Gott, es ist ein ursprüngliches Prinzip. Der Mensch kann sich ihm nur unterwerfen. Gott ist schlechthin der Handelnde in diesem Vorgang. Nur unter dieser Voraussetzung wird das Tun des Menschen „Demonstration zur Ehre Gottes".
2. Schaut Kant auf die menschliche Seite des ethischen Handelns, so kommt er nur zum Formalismus, zur negativen Fassung seines ethischen Prinzips. Nur durch die Postulate, eine unerhörte Glaubenssetzung, wird die Ethik erträglich. Sie lebt ganz von den kommenden Dingen, von „Hoffnung" und weist hinein in die Eschatologie. Im Formalismus verbirgt sich die dialektische Wahrheit, daß der Mensch etwas tun soll, was er als Mensch nicht tun kann, wenn Gott es nicht in ihm tut; der sittliche Mensch ist das Wunder, das sich in dem Paradoxon ausdrückt: „ich bin, der ich nicht bin." Der Mensch, der allein gut ist, ist „der Mensch, den man nur glauben kann" (Wort 138).

Karl Barth hat seine ganze Theologie aus einem Grundgedanken entwickelt: dem vollständigen Andersein Gottes. Denker, die wie er zielbewußt aufs Ganze gehen, werden niemals durch eine Kritik an diesem oder jenem Nebenzug erledigt oder erobert, sondern

nur durch eine Kritik am Grundgedanken selbst. Deshalb muß unsere Aufmerksamkeit immerfort auf die kritische Hauptfrage gerichtet bleiben, vor welche Barth uns stellt: ist der Gottesbegriff mit dem Wort „ganz anders" — erschöpfend bestimmt? An dieser Frage hängen alle übrigen.

Wie aber sollen wir die Diskussion über den Gottesgedanken führen? Machen wir uns noch einmal die eigentümliche Schwierigkeit klar, vor die uns Barths Theologie stellt: 1. Barths Gottesgedanke begegnet an zwei verschiedenen theologischen Orten: einmal in einem System supranaturaler Wahrheiten, dann aber als Hintergrund eines Systems dialektischer Sätze. 2. Die verbindende Klammer zwischen Gott dort und Gott hier — der eine wohnt in einem Lichte, der andere in einem Dunkel, „da niemand zukommen kann" — soll der Geist sein. Er hat eine doppelte Funktion: zunächst vermittelt er dem Menschen die „Erkenntnis" des Offenbarungsgottes der Schrift; der Mensch verhält sich hierbei leidend. Die Erkenntnis, weil sie selber Offenbarung ist, geht über alle Kategorien und Analogien hinaus; sie wird zum Wunder, das den Menschen ergreift. Mit meinem Seelenvermögen kann ich dies Wunder nicht erfassen, — es geht über alle Sinne; nur am Negativen, daß ich Vakuum werde, kann ich es „erkennen". Das Ganz-Andere wirkt auf mich ein. In dieser Sphäre hat nun der Geist seine zweite Funktion; er ist ein wirkender Geist, er tötet nicht nur, sondern ruft zum Leben. Das Erleiden wirkt ein Tun. Der Geist treibt mich dazu, das, was ich erlebe, vor mir selbst durch Gebrauch meiner Seelenvermögen zu rechtfertigen. Nun beginnt die Theologie, die nicht vom Geiste Gottes verlassen zu sein braucht. Nun beginnen Verstand, Gefühl und Wille ihr dialektisches Spiel. Wieder also eine Doppelheit in der theologischen Linienführung. — Das ist der Tatbestand, vor dem wir stehen. Hier hängt ein Gedanke am andern, und wir fühlen ganz stark, daß am richtigen Einsatzpunkt nicht weniger als alles gelegen ist. Wo aber sollen wir ihn nehmen?

Soweit ich die Sachlage überschaue, kommt nur eine zwiefache Möglichkeit in Betracht:

1. Barth will Schrifttheologe sein. Aus der Schrift stammt die Offenbarung. Sollten wir hier nicht einsetzen können? Haben wir hier nicht gemeinsamen Boden? — Die Antwort muß lauten: nein! Aus einem dreifachen Grunde kann ich mich nicht entschließen, mit der Schriftfrage einzusetzen:

Erstens: Barth hatte, als er den Vortrag: „Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe" schrieb (Wort 179 ff.), noch keine klare Auffassung vom Schriftprinzip. Ich hebe nur den einen Satz hervor: „In der Vorbereitung einer neuen Erfassung des Schriftprinzips . . . sehe ich den einzigen ernsten Programmpunkt einer reformierten Theologie für die nächste Zukunft" (Wort 199).

Sofort hinterher heißt es noch, diese „Zentralaufgabe" sei für uns „zunächst einfach die Zentralverlegenheit".

Zweitens: Wohl aber konnte man ahnen, wie das kommende Schriftprinzip aussehen würde. Man sagte sich: Barth kann nur ein solches Schriftprinzip im Hintergrund haben, das ihm eine supranaturale Vergewisserung um das Ganze der Schrift ermöglicht. Eine Vergewisserung, — denn deshalb betont er die Korrelation von Wort und Geist; eine supranaturale Vergewisserung, — denn die „Erkenntnis der Offenbarung" übersteigt alles Denken, Fühlen, Wollen und Erleben. Um das Ganze der Schrift aber muß sie deshalb gehen, weil im gegenteiligen Fall die Zweiteilung: Gott in der Offenbarung und Gott in der Dialektik sinnlos würde. Nur wenn es eine supranaturale Vergewisserung um das Ganze der Schrift gibt, gibt es ein geschlossenes geoffenbartes biblisches Gottesbild, das dem Menschen sich entgegenstellt und ihn in seiner Lebendigkeit, die ihm als Offenbarung innewohnt, ergreift und die Dialektik auslöst. Andererseits: wenn ich im Prozeß der Offenbarungserkenntnis durch mein inneres Erleben Schritt für Schritt vorwärts kommen könnte, wenn mir in einer partiellen Vergewisserung nacheinander die biblischen Wahrheiten kraft des testimonium spiritus sancti internum aufgingen, dann müßte ich direkt, „geradlinig" von Gott reden können: Gott ist mir gnädig usw. Ich stände dann fest in der „Erlebnistheologie" drin, und die Dialektik würde Schritt für Schritt bezwungen von direkten Gottesoffenbarungen, die mir im Umgang mit der Bibel geschenkt werden.

Drittens: steht es aber so, daß die christliche Religion lebt von der supranaturalen Vergewisserung um das Schriftganze, dann fällt das entscheidende Gewicht auf den Akt, die Entscheidung, in der Gott mir diese Vergewisserung schenkt. Der Vortrag von 1925 („das Schriftprinzip der reformierten Kirche") sagt klar und deutlich, daß die Prädestination der letzte Angelpunkt des reformierten Schriftprinzips sei (Zw. d. Zten. 1925, S. 245). Nicht „durch diesen oder jenen namhaft zu machenden Inhalt" (ebd. S. 237), den wir im Umgang mit der Schrift erleben, wird die Autorität der Bibel begründet, sondern allein durch den Willen des dominus ac rex scripturae.

Damit aber scheidet die Möglichkeit aus, in der Kritik mit der Schriftfrage einzusetzen. Sie weist ja über sich hinaus auf die Frage der Prädestination. Wieder zeigt sich hier, daß die Ursprünge der Theologie Barths im Gotteserlebnis und nirgendwo sonst liegen.

2. Dann aber bleibt für uns nur noch eine Möglichkeit. Sie ergibt sich aus dem, was wir Seite 14 entwickelt haben: daß im Offenbarungsvorgang, dessen theoretische Begründung uns hier nicht zu bekümmern hat, radikale Selbsterkenntnis vollzogen werde.

Wir sagten dort, diese Selbsterkenntnis sei undialektisch gemeint. Hier fühlen wir mit Barth gleichen Boden. Im Lichte Gottes wird der Mensch erkannt. Auch wenn wir theoretisch vorläufig in der Hauptsache nicht klar sehen und den Gottesgedanken zurückstellen, so sind wir doch Menschen, die in der praktischen Frömmigkeit groß geworden sind und Gelegenheit zur Selbstbeobachtung hatten. Ob wir Gottes Geheimnisse in Worten wiedergeben oder nur andeuten können, — was liegt daran. Aber was unter seinem Einfluß aus unserem Leben geworden ist, das vermögen wir zu sagen. Vielleicht eröffnet sich dann von hier aus ein weiterer Weg. Barth wird die Erwägung über diesen Ansatzpunkt nicht abschneiden können, indem er etwa sagt, das sei der Grundansatz zur „Bewußtseinstheologie"; — denn abgesehen davon, daß Barth in seiner religiösen Entwicklung ohne Zweifel denselben Weg gegangen ist — wie könnte sonst das „Gericht" im Vordergrund seiner Theologie stehen? — abgesehen davon, steht es uns von vorneherein nicht fest, daß Gott in unser Bewußtsein eingeht.

Auf dem Wege, den wir einschlagen wollen, kommen wir zunächst Barth einen großen Schritt entgegen und bekennen uns zum unantastbaren Unterschied von Gott und Mensch. Wir wehren uns gegen jede Verschmelzung der inkommensurabelen Größen und können in der z. B. weit verbreiteten Hinneigung zur „Mystik" nur ein Spiel mit unfrommen Gedanken erblicken, — Grenzverletzungen des göttlichen Bezirkes von seiten des Menschen. Die Mystik, die wir im Auge haben, schwärmt von Erlebnissen einer substantiellen Wesenseinheit mit Gott. Das gibt es in unseren Augen nicht.[49]) Gott bleibt Gott und der Mensch bleibt Mensch. Es geht auch nicht an, mit Heinrich Scholz die unio mystica als Einswerden mit einem charakterischen Du zu beschreiben, unter Berufung auf Ruysbroek: sentimus contendere nos in aliud quiddam diversum a nobis. („Religionsphilosophie", 1921, S. 166 f.). Ein Du hört auf, Du zu sein, wenn es mit mir substantialiter verschmilzt. Mag es vorher und nachher noch ein Eigenleben führen, — sein Du-Charakter ist prinzipiell gebrochen. Luther wußte, warum er auf der Höhe seines Lebens mit der Mystik radikal brach: Quid ad Dionysium dices? . . . In theologia

[49]) Es wird heute um eine Begriffsbestimmung der Mystik gerungen, wovon ein Blick in die theologischen Zeitschriften oder auf die Programme theologischer Konferenzen überzeugt. Ich schließe mich dem Ritschl-Heilerschen Sprachgebrauch an und verstehe unter Mystik die areopagitische Unendlichkeitsfrömmigkeit. Sie ist von der Christus-Mystik des Paulus — über die man Deißmann „Paulus", 1911, S. 86 ff. vergleichen mag oder Schlatter „Die Theologie der Apostel", 1922, S. 354 oder Schäder „Das Geistproblem der Theologie", S. 120 ff. — und von der Christusmystik Luthers (s. Holl, „Luther, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte", Bd. I, 1921, S. 63 f.) durch einen breiten Graben getrennt.

vero mystica, quam sic inflant ignorantissimi quidam theologistae, etiam pernitiosissimus est, plus platonisans quam christianisans, ita ut nollem, fidelem animum his libris operam dare vel minimam. Christum ibi adeo non disces, ut, si etiam scias, amittas.[50])

In der Ablehnung der areopagitisch-mystischen Frömmigkeit sind wir also mit Barth einig und unterschreiben im Hinblick auf sie den Satz vom Unterschied von Gott und Mensch. Sind wir uns aber über die Tragweite dieses Vorgehens klar? Was heißt „Substanzeinheit mit Gott"? Heißt das nur Vergottung des Fleisches? So wenig wir diesen Gedanken aus der Geschichte der Mystik — besonders in der griechischen Kirche — wegdenken können, so wenig ist er beherrschend. Wie käme sonst die Liebe der Mystik zur Ekstase, zum „Aussich-Heraustreten"! Vollzieht sich die ἕνωσις nicht über den Leib hinweg in einer Intensivierung des seelischen Lebens, in einer Ergriffenheit von Gefühl, Vernunft und Willen? Gehören nicht die geistigen Funktionen zur Substanz des Menschen hinzu? Zerschneiden wir also nicht, auf Barths Pfaden wandelnd, völlig das Band zwischen Gott und Mensch, wenn wir uns zur Ablehnung der Substanzeinheit mit Gott bekennen? Besteht nicht Barths Urteil „sündig" — oder milder ausgedrückt: in Gottesferne — zu Recht, mit dem er alles Tun und Lassen des Menschen begleitet? Was bleibt noch für eine Einheit mit Gott zurück?

In der Tat treten hier schwerwiegende Fragen vor uns hin. Klarheit werden wir nur dann in sie bringen, wenn wir untersuchen, ob das Bekenntnis zum unantastbaren Unterschied von Gott und Mensch in der Ablehnung der Substanzeinheit mit Gott auch die Ablehnung der Willens- und Tateinheit mit Gott fordert. Kann ich in der Welt des Daseins und Soseins Gott so gehorsam sein, daß ich Gott nicht als Despoten fürchten muß, sondern in der Gewißheit froh werde, daß Gott mir gnädig ist? In der Klärung dieser Frage sehe ich auch den einzigen Weg, zu einem begründeten Urteil über das Verhältnis Gottes zur Geschichte zu kommen.

Dabei wird der Hauptnachdruck auf das Wort „Tat" fallen. Barth macht einen Unterschied zwischen Wille und Tat. Das formale Prinzip seiner Ethik war Wille als actus purus. Aber Barth weiß, daß ein Wille der reinen Form nur vorstellbar, nicht in Taten realisierbar ist. Der empirische Mensch hat Willen nur im actus concretus der Tat. Jede empirische Tat steht aber nach Barth unter dem Gesetz des Todes, der schlechthinnigen Trennung von Gott. Also ist eine Tateinheit mit Gott vor dem Bewußtsein des Menschen unmöglich. Hier setzen wir mit unseren Fragen ein. Besteht die religiöse Beurteilung der Tat, wie sie bei Barth erscheint, zu Recht?

---

[50]) B. A. I, S. 499.

Die herkömmliche Anschauung innerhalb des Luthertums nimmt an, daß in dem „neuen Menschen", dem Gott in Christus sein gnädiges Herz offenbarte und der sich zu Gott bekehrt, ein neues *Leben* mit neuen *Lebensinhalten* beginnt. Nicht als ob mit einem Schlage auf magisch-zauberhafte Weise eine „quantitativ-totale" Veränderung unserer Natur mit Einschluß unseres Wollens und Tuns eintrete, wohl aber eine „qualitativ-prinzipielle" als „innerste Hinwendung zu einem wahrhaft neuen und unüberbietbaren Ziel,"[51]) wirklich werdend in einem neuen, Gott wohlgefälligen Tun. Nach Barth — und darin zeigt sich der echte Jünger Calvins, dem die Frage nach der „Heilsgewißheit" ein „wehleidiges Anliegen" ist (Wort 208) — weiß der *Mensch* überhaupt nie etwas von einer Wende vom alten zum neuen Menschen — er steht ja in jedem Augenblick seines Lebens vor der Wirklichkeit der doppelten Prädestination —, sondern allein Gott, und wenn es ein Aufwärts im Menschenleben gibt, so ist es nur Gott offenbar, und deshalb ist vor den Augen des Menschen sein gesamtes Werk gerichtet. Damit fließt die Frage nach der religiösen Beurteilung der Tat zusammen mit der Frage des *Gerichtes*. Die prinzipielle Frage, vor die Barth uns stellt, ist die: gibt es auch für den zum Glauben an Christus gekommenen Menschen eine Gerichtserfahrung, die das ganze Tun innerhalb seines Christenstandes begleitet und entwertet?

Wir wollen der gestellten Frage nähertreten, indem wir sie in die beiden Teilfragen zerlegen, aus denen sie zusammengesetzt ist. Es handelt sich um die beiden getrennten Vorgänge der Gerichtserfahrung und der Erfahrung der Gnade Gottes in Jesus Christus und um das Verhältnis beider zueinander. Die beiden Teilfragen also lauten:

1. Kennen wir eine Gerichtserfahrung, die über das Stadium des „natürlichen", „alten" Menschen hinausgeht?
2. Was ist die besondere Gabe, die Gott uns in Christus schenkt?

Haben wir diese beiden Fragen beantwortet, so haben wir damit die Antwort auf die religiöse Bedeutung der Tat.

Jede ernsthafte Frömmigkeit, die echte Mystik nicht ausgenommen, kennt das Gefühl des Abstandes, der Gott und Mensch trennt. Wie ist das zu erklären? Damit, daß alle wirkliche Gotteserfahrung mit der Gerichtserfahrung anhebt. Das religiöse *Grund*gefühl — das muß wieder gegen Scholz gesagt werden (a. a. O., S. 175) — ist nie das Gefühl des Einklangs mit dem Göttlichen,[52]) sondern das Gefühl des Gerichtes einer heiligen Gottesmacht über meine Profanität. Die

[51]) Haering: „das christliche Leben", 3. Aufl., 1914, S. 238.

[52]) Scholz ist sich seines Gegensatzes gegen die Reformation bewußt. „Die Reformatoren haben hier nicht nur anders, sondern umgekehrt geurteilt. Sie haben geurteilt, das natürliche religiöse Grundgefühl müsse ein Gefühl der Vernichtung sein."

größte Stunde im Menschenleben ist vielleicht die, in der zum erstenmal die Stimme des Gewissens gehört wird. Es macht keinen Unterschied, ob die unerbittliche Forderung des Gesetzes die „Schrecken des Gewissens" ruft, von denen die Reformation ergreifend zu reden weiß, oder ob die Herrlichkeit Jesu Christi aus dem Johannesevangelium den Menschen grüßt, mit ihrem Himmelslicht sein Inneres durchstrahlt und — seine Sündhaftigkeit offenbart — „geh von mir, du Verfluchter!" —: „immer fühlet man, daß nun Gott, der zuvor nirgends war, überall ist, und den man zuvor gemeint hat, daß er schlafe, alles nun höret und siehet und sein Zorn wie ein Feuer brennet, wütet und würget."[53]) In dem Augenblick, in dem ich vor Gott trete, bin ich nichts als Erde und Asche und höre über mich Gottes Urteil gesprochen: gewogen, gewogen und zu leicht befunden! Ein vollständiges Zerbrechen unter Gottes gewaltiger Hand aber ist keineswegs ein Eingehen in Gott. Die Mystik, die diesen Gedanken wagte, tat einen Sprung in den Abgrund, nicht eine Fahrt in den Himmel. Gerade dann, wenn die Vernichtung als G e r i c h t erkannt wird, bleibe ich das jämmerliche Ich, das ich bin, und Gott das heilige, richtend über mir waltende Du.

Wir gehen damit das erste Stück gemeinsamen Weges mit Karl Barth. Gott ist der Richter: dieser Grundton der Barthschen Frömmigkeit ist in der Tat keiner ernsthaften Religiosität unbekannt. Die reformatorischen Bekenntnisschriften reden hier eine unmißverständliche Sprache: das Herz des natürlichen Menschen, schlimmer als ein Stein und ein Block, kehrt sich widerspenstig gegen Gottes Willen und zeigt dadurch seine Verfallenheit an das Gericht.[54]) „Wir können aus uns selbst nichts Gutes tun, nicht einmal denken."[55]) Indessen, hier kann noch nicht die tiefste Differenz zwischen Barth und seinen Gegnern beginnen, weil der hier vorausgesetzte Begriff des „alten", „natürlichen" Menschen kein Streitobjekt ist.

Den kritischen Punkt erreichen wir, wenn wir die Auswirkung des Gerichtes im ganzen Bereich des Menschenlebens verfolgen.

Wir beginnen mit einer Vorfrage: Nach welcher Richtung hin erweist sich das Gericht im Menschenleben wirksam? Vielfach, vielleicht auch immer wird das Vernichtungsgericht, in dem der heilige Gott durch sein ganz anderes Recht den Menschen zum Schweigen bringt, zunächst als ein Gericht des „Numinosen" über das „Profane" erlebt werden, also zunächst rein religiösen, nicht ethischen Charakter tragen. Aber notwendig muß im weiteren Verlauf des Gerichtes mein Verhältnis zu Gott e t h i s c h e Bestimmtheit erhalten. Der Widerstreit zwischen ihm und mir wird in seiner tiefsten Wurzel er-

[53]) Luther W. A. 42, 419.
[54]) form. concord sol. declar., II, 19 ff.
[55]) confes. Helvetica post. 8.

kannt: im verantwortlichen Willen; nie wird das Gericht vor dem Wollen und Tun des Menschen haltmachen, sondern gerade hier seine entscheidende Tiefe empfangen. Die Frage ist nun die: ist das Vernichtungsgericht Gottes über mich als handelndes Subjekt schlechthin universal, trifft es ausnahmslos alles Wollen und Tun des Menschen; oder gibt es im Bereich der christlichen Lebensmöglichkeiten einen — grundsätzlich betrachtet — sündenfreien Bezirk? Hat Barth recht, wenn er sagt: „von dem Menschen, der nicht Sünder wäre, können wir nichts wissen" (Römerbrief 145)? „Es gibt auf dieser Erde und unter diesem Himmel keine Erlöstheit" (Römerbrief 147)? Besteht seine vollständige Entwertung aller menschlichen Taten vor dem Auge des Heiligen zu Recht?

Ein Blick auf Luther ist in diesem Zusammenhang lehrreich. Luther ist nicht müde geworden, von der Verderbtheit unseres gesamten Tuns zu reden; selbst wenn es edelster Begeisterung für eine große Sache entsprungen ist, — in stillen Stunden machen wir doch die Entdeckung, daß es unter dem Zeichen der Selbstliebe steht. Auch wenn wir Gott und den Nächsten zu dienen glauben, schleicht sich doch sofort der Selbsterhaltungstrieb und die Selbstliebe, vielleicht in veredelter, aber desto häßlicherer Gestalt, durch eine verschwiegene Hintertür in unser Tun hinein und verdirbt es schon im Ansatz. Aber nur das höchste, die reine, selbstlose Opfertat, kann als einziger Maßstab Gültigkeit haben, und deshalb werden alle menschlichen Taten — und wären es die allerhöchsten — entwertet. Die concupiscentia, die Ichsucht, folgt dem Menschen treuer als sein eigener Schatten; der Versuch, über ihn hinwegzuspringen, endet stets mit dem gleichen schmerzlichen Mißerfolg.[56]) Ichsucht aber ist Ich wille und unterliegt damit der Verantwortlichkeit vor Gott. Sie muß sich unter seinem Gericht das Prädikat „Sünde" gefallen lassen. Luther hat nie die sittliche Anlage geleugnet; der Mensch hat sie, und mit ihr ein Streben nach dem Guten. Aber mit diesem Streben nach Gott und mit der Erfüllung seines Willens verbindet sich der Wille zum eigenen Ich, und deshalb kann an dem Urteil Gottes über den Unwert jeder vollbrachten Tat das sittliche Streben nach Luthers Überzeugung nichts ändern. Weil in keiner Tat, die ich unternehme, das selbstsüchtige Glücksbegehren auch nur eine Stunde schläft, „so wird dadurch einleuchtend, daß alles Tun des Menschen, auch des Gläubigen (!), am höchsten, d. h. am allein wahren Maßstab gemessen, immer bloß Sünde ist."[57])

Wir sehen: wenn Barth den Gerichtsgedanken auf alles Tun des Menschen, auch des Christen, bezieht, so kann er sich dabei auf Luther berufen, was er er auch oft genug tut. Seine radikalen Sätze über

[56]) Vgl. Holl, Luther, 1. Aufl., S. 25, 51, 53, 116.
[57]) Holl, S. 116, Belege aus Luther s. bei Holl, S. 116, 51 ff.

die Unfähigkeit des Menschen zum Guten im ganzen Bereich seines Daseins und Soseins können als unlutherisch nicht verworfen werden. Gott offenbart sich uns als Gott, indem er uns als Sünder hinstellt und uns „tötet". In unserem Tode erweist sich Gott als der Lebendige: vor diesem Paradoxon steht der Glaube. Sic Deus vivificat, facit illud occidendo, dum justificat, facid illud reos faciendo, dum in coelum vehit, facit id ad infernum ducendo.[58])

Wir wollen uns ausdrücklich zu diesem Ernst des Gerichtsgedankens bekennen, wie Luther ihn vertrat. Wo Menschen leben, da lebt auch die Sünde. Auch Christus schafft in uns nicht die völlige Einheit von Gesinnung und Tat, die einem reinen, lauteren Herzen entströmt; darüber wird bald mehr zu sagen sein. *Nur Gott* wirkt den Actus purus, nur in ihm sind Gesinnung und Tat eins. Der Actus concretus des Menschen ist immer mit Sünde befleckt; — Gott bleibt, solange wir leben, unser Richter.

Ist nun die Gerichtserfahrung eine so eindeutig bestimmte Größe, daß mit dem Vernichtungs- und Entwertungsurteil Gottes ihr Inhalt erschöpft ist? Auch Barth ahnt, daß die Gerichtserfahrung mehr sein muß als eine Entwertung aller Lebensinhalte; sie enthält eine *Verheißung, sie weist hin* auf die Gnade, ohne jemals direkt in ihr Reich zu führen. Es handelt sich hierbei für Barth nicht um die Sprünge der Dialektik aus dem Nein ins Ja und aus dem Ja ins Nein.[59]) Der dialektische Umschlag vom minus zum plus, vom Gericht zur Gnade, ist nicht nur erlaubt, sondern sogar gefordert. Aber die Dialektik des Philosophen ist etwas anderes als die Erfahrung des Christen an dem lebendigen Gott. Und doch weist auch nach Barth die Gerichtserfahrung über sich hinaus in dem Augenblick, in dem der Mensch sich gänzlich unter die Wahrheit des Gerichts beugt. Denn das Ja zum richtenden, ganz anderen Gott schließt jene Erkenntnis ein, daß das Gericht *auf mich* zielt, daß also Gott mit mir handelt, wenn er mich verstößt. Gericht setzt persönliche Gemeinschaft voraus. An ihm entspringt die Ahnung der Gnade.[60]) Aber

---

[58]) Luther B. A., III, 124.

[59]) Wir weisen noch einmal ausdrücklich darauf hin. Man lese die Stellen wie Wort 174 f., 135, 151 ff., 167.

[60]) „Ist aber dieses Gericht der Felsen unvergänglicher *Wahrheit*, und unsere Unterwerfung unter dieses Gericht die *Rettung* aus dem Meer des Scheins und Trugs auf diesen Felsen, dann muß die erschütternde Negation, unter die wir gestellt sind, auch ihre positive Kehrseite haben. Daß Gott von uns nicht läßt und wir von Gott nicht lassen können, *das* ist der Sinn unserer Lage .... So erscheint im Gericht das, was über dem Gericht ist, Gottes Liebe ...." (Wort 147). — Althaus, Zeitschr. f. system. Th. I., Seite 760, erinnert an Luther, der die volle Gerichtserfahrung vor der Liebe Gottes erlebte. Barth hat dafür ein Verständnis. „Erst wenn wir wissen, wie barmherzig Gott ist, wissen wir,

eben: Ahnung, Hoffnung, nie unmittelbares Eingehen ins Reich der Gnade. Um Verheißung handelt es sich, nicht um Erfüllung, um ein Handeln, „bei dem der unendliche Abstand von Gottes- und Menschengerechtigkeit nicht aufgehoben, sondern in dem seine Unendlichkeit nur immer tiefer erkannt wird" (Wort 148). Barth steht hier vor dem Erlebnis der religiösen Grundantinomie: ich bin in meinem ganzen Dasein und Sosein schlechthin durch Gott bedingt und unterstehe seinem Gericht, — und doch durchlebe ich im Gegenüber zu ihm ein persönliches Verhältnis. Ich bin nichts, — und doch gemahnt mich Gott dadurch, daß er mich zum Nichts erklärt, an mein persönlich verantwortliches Ich. Er tritt an mich heran mit der harten Forderung „du sollst"; indem ich mich immer dabei ertappe, daß ich die Gebote der ersten, aber auch der zweiten Tafel übertrete, spreche ich schon zum gerechten Gericht Gottes mein Ja, sehe aber damit auch Gottes Gemeinschaft suchenden Willen auf mich gerichtet. Gerade Luther hat davon geredet, daß Gott den gewinnen will, den er straft; im Gericht wird die Ahnung der Güte Gottes geboren.

Nachdem wir unsere erste Frage, ob die Gerichtserfahrung nur dem vom Geist Jesu Christi unberührten Menschen gehört, mit Nein beantwortet haben, wird die Frage brennend, was denn eigentlich Jesus Christus für uns bedeutet.

Wir haben uns in der Gerichtserfahrung, d. h. in der menschlichen Selbstbeurteilung mit Barth auf denselben Boden gestellt, auf den Boden der Erfahrung. In der Anthropologie ist Barth niemals Dialektiker. Ganz direkt, ganz ungebrochen sind hier seine Aussagen: du bist Sünder, du bist fern von Gott! Fragen wir nun aber nach der Bedeutung Jesu Christi, so treten wir aus der Anthropologie hinüber in die Christologie und die Soteriologie. Barths Stellung hier ist uns bekannt: weil ich Sünder bin und Sünder bleibe, kann ich nur dialektisch von Jesus Christus und Gottes Gnadentat an mir reden. Erlebnisse und Erfahrungen, die ich mache, können nie verdecken, daß Christus allein der Heilige ist, ich aber der Sünder, daß Gott im Himmel ist, ich auf der Erde. — Es entsteht hier die Frage, ob die Theologie überhaupt über die Sündenlehre hinauskommen und geängsteten Gewissen zum Trost werden kann.

Wir haben schon von der religiösen Grundantinomie geredet, wie auch Barth sie kennt. An ihr hatte sich die Erkenntnis entzündet von

---

wie heilig er ist, wie furchtbar in seiner Heiligkeit" (Wort 148). — Man beachte, wie im folgenden Absatz (S. 150 ff.) sofort die Frage nach der Wirklichkeit in der Dialektik aufgerollt wird, und wie klar hervortritt, daß die ganze Dialektik nur vom Gottesgedanken aus (d. h. von der Offenbarung, der Schrift aus) Sinn hat. „Es gibt keinen Weg zu Gott von uns aus . . . . auch keine via dialectica oder paradoxa" (Wort 153). Dann schließt der ganze Vortrag mit der Schriftverlesung Jo. 11.

einem mich suchenden Gotteswillen, der mehr will, als mich im Gerichte zerbrechen. Spüren wir aber nur an einem Punkt Gemeinschaft mit Gott — erschöpfte sie sich auch in seinem richtenden Urteil —, so kann die dumpfe Ahnung zur hellen Hoffnung werden: Was Gott tut, das tut er ganz! Er duldet nichts Unreines in seiner Nähe. Er kann nicht mit dem Sünder zusammen sein, denn er ist heilig. Hat er trotzdem mit ihm Gemeinschaft, so muß er die Absicht haben, ihn in seinem Sinne umzubilden. Er wird schon Mittel und Wege finden, die Gemeinschaft mit mir herzustellen, wenn er nach ihr fragt. So sah Luther hinter dem Zorne die Gnade, hinter dem Gericht den Liebeswillen Gottes und hörte „unter und über dem Nein das tiefe heimliche Ja".

Nun kann die Gnade nicht direkt aus dem Gericht und der an ihm entstehenden Antinomie abgeleitet werden, etwa als dialektisch geforderter Umschlag aus dem Nein in das Ja oder als Vernunftschluß aus der Tatsache des Sittengesetzes. Im Wesen der Antinomie liegt es begründet, daß die Gnade nie aus dem Gericht analytisch abgeleitet werden kann. Sie muß, wenn sie Wirklichkeit ist, etwas schlechthin Neues sein.

Aus diesem religiösen Anliegen heraus ist Barths Christusauffassung geboren. Christus — der Ganz-Andere! Nicht in der Dialektik, Erkenntnis oder Erfahrung ist er uns gegeben, sondern in der Offenbarung; deshalb ist er schlechthin anders als alles Bestehende. Alle Theologie ist nur ein Stammeln, und die Schrift ist ein unbegreifliches Buch, wenn sie zum Zeugnis der Offenbarung Gottes in Christus wird. Der Christus der Offenbarung thront in himmlischer Ferne.

Das Wahrheitsmoment, das hier zum Ausdruck kommt, liegt auch uns am Herzen. Gottes Offenbarung wäre nicht Offenbarung, wenn sie als ein Apriori im Menschengeist angelegt wäre. „Wenn wir von der Kategorie der Offenbarung das leiseste Sensorium haben", müssen wir unter Offenbarung ein souveränes Tun Gottes verstehen, das nicht des Menschengeistes bedarf, um wirklich zu werden. Jede subjektive Erklärung der göttlichen Offenbarung versagt und muß versagen, wenn es sich wirklich um Gottes Offenbarung handelt.

Trotzdem braucht Gott seiner Würde nichts vergeben, wenn er sich in seiner Offenbarung der Bewußtseinsphänomene des Menschen bedient. Wir wenigstens sind dieser Ansicht. Wenn Barth sich im „Römerbrief" zu gegenteiligen Äußerungen versteigt, so schießt er in der Hitze des Gefechtes über das Ziel hinaus. Nur daran hängt alles, daß der Satz nicht verdunkelt wird: im Offenbarungsvorgang ist Gott der gebende, der Mensch der empfangende Teil. Ich erlebe etwas, wenn Gott an mir wirkt. Wir erinnern noch einmal an Brunners Unterscheidung von psychologischem und transzendentalem

Subjekt. Ich kann mich als ein Subjekt erleben, das Gott der Offenbarung würdigt. Die Gnade bleibt dann Gottes Geschenk, nicht Schöpfung des endlichen Geistes.

Nunmehr treten wir mit der an der religiösen Grundantinomie erwachten Hoffnung an das Evangelium heran. Hören wir dann aus Jesu Munde: „Nahe herbeigekommen ist das Reich der Himmel. Tut Buße und glaubt an das Evangelium", so öffnet sich unser Herz der Heilsbotschaft in entgegenschlagendem Sehnen. Wir sehen Jesu Leben, Leiden und Sterben. Das Bild des Gottessohnes, welches die Dokumente des Neuen Testamentes vor unserer Seele als „Spiegel des väterlichen Herzens Gottes" (Luther) erzeugen, überwältigt uns so, daß wir mit Petrus sprechen: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn". Wir erkennen mit Paulus die Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Jesu Christi (2. Kor. 4, 6). Indem wir unter Jesu Kreuz treten und das Leiden des Heiligen unter der Sünde der Welt erleben, aber auch seinen Triumph am Ostermorgen, kommt unser Gewissen zur Ruhe in der Gewißheit: Es gibt eine Vergebung der Sünden; Gott hat Frieden gemacht und die Wand zwischen ihm und uns niedergelegt.

Auch Barth hat so undialektisch und eindeutig über Christus und sein Werk geredet. Was er von Christus weiß, stammt aus der Offenbarung, -- und in ihr gibt es nur direkte Aussagen, keine dialektischen Sätze. Wo Offenbarung geschieht, darf der Mensch glauben, und Glaubenssätze vertragen nicht die dialektische Schwebe. Sie sind so fest, aller Relativität entnommen, daß sie wie ein Wunder wirken. Barth hat gesagt: Glaube ist Wunder!

Also wir haben in Christus einen gnädigen Gott! Aber da steigt nun die Frage auf: kommen wir nicht zu allem, was wir im vorigen Abschnitt ausgeführt haben, in schwerste Bedrängnis? Können wir aufrecht erhalten, was wir sagten: daß die Gerichtserfahrung das ganze Leben auch des Gläubigen begleitet? Die ganze Schwierigkeit wird deutlich, wenn wir die Frage nach der sittlichen Seite hin wenden. Sind wir auf Grund der Rechtfertigung zur reinen lauteren Tat befähigt? Antworten wir mit Ja, — wie verträgt sich dann dieses Ja mit dem im vorigen Abschnitt entfalteten Gerichtsgedanken? Oder wird unser Inneres auch durch Christus nicht in der Weise verändert, daß wir zur guten Tat ertüchtigt sind? Gibt es eine Lehre von der Heilsgewißheit, die identisch ist mit der Lehre von der gratia infusa? Antworten wir mit Nein, — welche Bedeutung hat dann die Heilsgewißheit? In welchem Verhältnis stehen Tat und Vergebungsglaube?

Ein Blick auf Luther ist wieder lehrreich. Luther hat von einer Widersittlichkeit, nicht nur einer Widervernünftigkeit des Vergebungsglaubens gesprochen. Der Mensch, der die Sündenvergebung

bejaht, handelt „gegen sein eigenes Gewissen“.[61]) Das kann nur heißen, daß Sittlichkeit, die der Mensch hat, und Vergebung, an die er glaubt, in verschiedenen Ebenen liegen. Und dennoch können sie, wenn Heilsgewißheit wirklich Heilsgewißheit sein soll, nicht dualistisch auseinander fallen.

Was wollen wir damit sagen? Erstens dies, daß derjenige, der die Sündenvergebung empfangen hat, der gerechtfertigte, mit Gott versöhnte Mensch ist. Wer überhaupt an die Vergebung glaubt, muß auch den letzten Schritt wagen: er muß glauben, daß nichts Trennendes mehr zwischen ihm und Gott steht. Der Glaube auf seinem Höhepunkt lebt von dem Bewußtsein einer völligen Ausgesöhntheit mit Gott. Eine Demut, die es nicht wagte, die Gnadenverheißung Gottes anzunehmen, wäre eitler Unglaube. Gerade in seinem Gnadenwort will Gott ernst genommen werden. Der Gläubige ist schon heute ein von der Sündenkrankheit Geheilter, denn er verläßt sich auf den ewigen, seinem Wesen nach unveränderlichen Gott, der in Christus den Menschen seine schrankenlose Liebe anbietet und der, — wie Luther sich bildlich ausdrückt — wie der barmherzige Samariter den Menschen ins Spital aufnimmt, um ihn zu heilen; im Urteil Gottes ist er damit heute schon ein Geheilter (Holl, a. a. O., S. 102). Auf das Gebiet des Sittlichen übertragen bedeutet dieser Gedanke: Christus wirkt im Gläubigen als lebendige Kraft, die den Willen erfaßt und ihn erneuert. Gott schenkt den Menschen durch Christus den „Anblick seiner Güte“[62]) und bindet damit ihn unwiderstehlich an sich. Der Glaube nach seiner sittlichen Seite enthält keimhaft den neuen Willen, der ganz das Wesen des Menschen umgestalten und neu schaffen will. Der Glaube hält sich an den Gott, der das, was er sich vornimmt, auch zu Ende führt. Schafft nun Christus in mir einen Umschlag des Willens, so habe ich damit die Gewißheit, daß Gott mich meiner sittlichen Vollendung entgegenführt, auch durch meine sündigen Taten hindurch. Weil der Bergprediger den Menschen den Vater im Himmel zeigte und den Weg zu ihm aufwies, konnte er mit der Forderung vor sie hintreten: „Ihr sollt vollkommen sein, wie auch euer Vater im Himmel vollkommen ist.“

Von hier aus ist es Luther möglich gewesen, die Neueinstellung des Christen zu der ihn umgebenden Welt wirklich zu begründen. Der im Glauben an Gott stehende Mensch steht über der Frage: Ist meine Tat sündiges Menschenwerk oder ein vor Gott wohlgefälliges Tun? Er hat die Frage nicht gelöst, wenn sie in diesem scharfen Entweder-Oder vor ihn hintritt, aber er ist von ihr erlöst, weil er im Glauben steht. Denn im Glauben gibt es keine lange Reflexion,

---

[61]) W. A. V 93., Holl, a. a. O., S. 61.
[62]) Luther in Römerbriefvorlesung, II, 296, 3 ff.

auch Wahl nicht zwischen diesen und jenen Möglichkeiten, sondern der Glaube steht unter dem Zwang des Müssens. Deshalb gibt es für Luther keine Taten, sondern das Werk, „ohne welches die anderen alle nichts sind als ein lauter Gleißen, Scheinen und Färben und nichts dahinter:“[63]) den Glauben, aus dem heraus spontan die Tat geschieht. „Findet er sein Herz in der Zuversicht, daß es Gott gefalle, so ist das Werk gut, wenn es auch so gering wäre als einen Strohhalm aufheben; ist die Zuversicht nicht da, oder zweifelst du daran, so ist das Werk nicht gut, ob es schon Tote auferweckte und sich der Mensch verbrennen ließe.“[64]) Kleinmut, Zweifel und Pessimismus sind verbannt; das Werk geschieht „mit fröhlichem, friedlichem, sicherem Herzen, und ist ganz ein frei Geselle.“[65]) Zum Wesen des in Gott neugeborenen Menschen gehört die Freudigkeit zur Tat. Der Glaube lebt in der Gewißheit, daß Gott sein in mir angefangenes Werk durch Christus in mir zu Ende führen wird und macht die Bahn frei für die neuen Kräfte der Lebensgestaltung. Glaube nach seiner sittlichen Seite hin ist leidenschaftliche Liebe, die instinktiv ahnend Gottes Willen ergreift, so wie das Kind aus reiner Liebe sich des Vaters Willen zu eigen macht und erfüllt. Je mehr der Glaube Gottes Willen erfüllt, desto tiefer dringt er ein in das Wesen Gottes. Die unerschöpflichen göttlichen Tiefen machen einen Besitz nie zu einem ruhenden Haben, sondern zu einem immer in erneutem Suchen zu gewinnenden Eigentum.

Daneben muß nun aber ein anderes gesagt werden. Das eben Entfaltete ist und bleibt das Urteil des Glaubens, der sich nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare gründet, das nie auf der Oberfläche des Lebens anschaulich ist. Jede Tat aber liegt, sobald sie vollbracht ist, im hellen Lichte der Geschichte. Neben den unsichtbaren, der Beobachtung entzogenen Glaubensteil der Tat tritt der sichtbare Körper der Tat, — ein Phänomen, das nicht in der unsichtbaren Glaubenswelt, sondern in den Spiegelungen des menschlichen Bewußtseins seinen Ort hat. Lebten wir nur in der Welt des Glaubens, so gäbe es höchstens für einen mit dem Auge eines Gottes die Welt musternden Übermenschen sichtbare, durch uns als handelnde Subjekte geschehende Taten; uns selbst aber wäre, wenn wir wirklich in der unendlichen Leidenschaft des Glaubens glühten, diese „Sichtbarkeit“ verborgen. Vom Glaubenden gilt absolut, was Jesus als Forderung aufstellt: daß die linke Hand nicht weiß, was die Rechte tut. In der Welt Gottes fehlt die Vokabel „Tat an sich“; dort gibt es nur eine übergreifende Einheit von Gesinnung und Tat. Schon allein dadurch, daß wir von der Tat als

[63]) B. A. I, S. 235.
[64]) B. A. I, S. 231.
[65]) a. a. O., S. 232.

einer sichtbaren, in sich selbst geschlossenen, im Lichte des menschlichen Bewußtseins liegenden Größe reden, haben wir unsere Trennung — oder milder ausgedrückt: unsere gebrochene Stellung zur reinen Welt des Glaubens dokumentiert. Das verborgene Leben des Glaubens ist das entscheidende Charakteristikum dieser sichtbar gewordenen Tat *nicht*; sichtbar ist sie nur, insofern sie eine Schwingung im rein immanenten Rhythmus des menschlichen Bewußtseins ist, und die Seele *dieses* Bewußtseins ist das *menschliche* Motiv des Willens, *vielleicht* mit und neben dem göttlichen Motiv, aber nie mit Ausschaltung seiner selbst. In diesem menschlichen Motiv spielt die Selbstsucht immer eine gewichtige Rolle. Die selbstische Natur ist auch im Gläubigen unbesiegbar. Sie hindert die reine Entfaltung des keimhaft in mich gelegten neuen Willens. Luther hat nicht nur die Herrlichkeit des neuen Lebens gepriesen, sondern auch aufs ernsteste von dem nie aufhörenden Widerstand der menschlichen Selbstsucht gegen Gott geredet. Weil die concupiscentia, der Ichwille nicht nur fomes, sondern wirksame und lebendige, die ganze Willensnatur des Menschen beherrschende Macht ist, ist sie unausrottbar und begleitet das ganze Leben des Gläubigen.

Daraus folgt im Blick auf das sittliche Selbstgefühl eine tief demütigende Bescheidung. *Wenn* mit der Rechtfertigung tatsächlich ein neues Leben beginnt und der Glaubende in einer ethischen Aufwärtsentwicklung steht, so ist ihm selbst auf jedem Punkt seiner Entwicklung der sittliche Fortschritt verborgen. Niemand ist ganz rein in den Motiven seiner Taten. Für „Zeichen der vorhandenen Gnade", wie der Thomimus sie behauptete, hat Luther nur Verachtung aufbringen können.[66]) „Auch das scheinbar Edelste kann innerlich faul sein."[67]) Kein Mensch ist dazu berechtigt, auch nur in einem Punkte seines Lebens die vollkommene Übereinstimmung seines Willens im actus purus der Einheit von Wille und Tat zu behaupten.

Ist damit das sittliche Selbstbewußtsein des Christen bei zwei sich widersprechenden Aussagen angelangt und ein klaffender Riß durch unser Leben gelegt? Treten Tat und Vergebungsglaube jetzt endgültig dualistisch auseinander? Ist die Heilsgewißheit neben absolutem ethischen Pessimismus denkbar? Es ist in der Tat möglich, ja wahrscheinlich, vielleicht sogar notwendig, daß hier ein unüberwindlicher *gedanklicher Widerspruch* klafft. Denn wir stoßen hier auf die religiöse Grundantinomie, die mit dem Ich-Du-Verhältnis von Gott und Mensch gesetzt ist und auf die wir schon bei der Gerichtserfahrung trafen: Gott beruft mich durch die Gnade der Vergebung in seine Gemeinschaft und erklärt mich zum verantwortlichen Teil eines persönlichen Verhältnisses mit ihm, indem er

[66]) Vgl. Holl, a. a. O., S. 117.
[67]) Holl, a. a. O., S. 118.

mich zur Tat verpflichtet, die ich — nicht leisten kann. Was aber als ein letzter gedanklicher Widerspruch auseinander tritt, muß in der Wirklichkeit des Lebens in einer — ich habe keinen anderen Ausdruck — praktischen Synthese verbunden sein; nicht in der Synthese begrifflichen Denkens, sondern in der Synthese des im Angesichte des lebendigen Gottes gelebten Lebens. Sonst verliert das Leben seinen Sinn und endet in Verzweiflung.

Wie können nun im Leben des Christen — das ist jetzt unsere Frage — das schlechthin sündenvergebende Handeln Gottes und mein schlechthin sündendurchwirktes Tun, diese beiden naturgemäß auseinander strebenden Größen, zusammen wohnen?

Barth kommt zur Einheitlichkeit des Lebens durch die Hoffnung. Der Zwiespalt, den Sünde und Gnade in mein Leben reißen, wäre unerträglich, wenn nicht über ihm der neue Himmel und die neue Erde als „ganz-andere", am Ende der Welt eintretende Möglichkeiten schwebten. Weil aber das der Fall ist, ist der Zwiespalt gut; denn je größer er wird, desto lebendiger wird mir schon hier auf Erden die ganz andere Welt, desto näher bin ich dem ganz-anderen Gott.

Barths Antwort kann uns auf den richtigen Weg führen. Wir haben davon gesprochen, daß der Glaube an den rechtfertigenden Gott, der sein in mir angefangenes Werk zu Ende führt, für den Menschen der Anstoß zu einer ewigen Bewegung ist, mit Goethe gesprochen: „der Wurf nach einem höheren Ziel," nicht der Exponent eines ruhenden Seins. Lediglich für den Blick Gottes, den Arzt des Spitals, ist der in die Kur genommene Kranke schon ein Gesunder. Der sich in die Kur begebende Mensch will aber erst ein Gesunder werden und wird, während der Arzt die Krankheit schon gebrochen sieht, noch von heftigen Fieberanfällen geschüttelt. Und selbst wenn er in seinen Gliedern den Prozeß der Gesundung merken sollte, so würde er doch wissen, daß ein gesundender Leib noch ein kranker Leib ist, daß also die Gesundheit ein Gut ist, welches die Zukunft erst schenken kann. So weiß der Glaube die Rechtfertigung und mit ihr die sittliche Vollendung zu Ende gekommen erst bei oder nach dem Tode des Menschen; er lebt also heute von der Hoffnung ihres bevorstehenden Eintritts.

Haben wir damit den Hoffnungsbegriff Barths erreicht? Auf diese Frage antworten wir mit einem Nein. Hoffnung und Hoffnung ist ein Unterschied. Das Gemeinsame jeder Hoffnung besteht darin, daß sie aus einer Verneinung, einem Unbefriedigtsein an der Gegenwart lebt, aber auch darin, daß sie eine über die abzulehnende Gegenwart hinausliegende Bejahung kennt. Fehlt die Bejahung, so zerfällt die Hoffnung und geht in Verzweiflung unter. Fehlt die Verneinung, so ist die Hoffnung nicht Hoffnung, sondern gegenwärtiges Besitztum. Das Unterscheidende, das die

einzelnen Hoffnungen gegeneinander abgrenzt, kommt durch die verschiedene Möglichkeit, der Hoffnung die sie tragende Bejahung zu geben. Für die Mehrzahl der Sekten z. B., aber auch für manche Erscheinungen des religiösen Sozialismus liegt die Bejahung ausschließlich in der Zukunft; auf dem Grunde einer formalen Schriftautorität stehend, wird für sie die „Verheißung" des neuen Himmels und der neuen Erde das Ja, das die Hoffnung bewegt und trägt.[68]) Barths Schriftprinzip weist uns hier seine Stelle an. Weiß er, daß jede Hoffnung höherer Art in der Gegenwart ihren Grund haben muß, — wenn sie mehr sein will als Phantasiespiel oder Illusion? Barth redet von der im Evangelium des Paulus gegebenen Bejahung: der Gegenwart des Christus, der Gegenwart des Geistes. „Es gibt eine Möglichkeit über allen Möglichkeiten, die eben darum nicht eine Möglichkeit neben anderen ist, sondern wie die Sünde, und indem sie als Negation der Sünde an ihre Stelle tritt, der Generalnenner aller anderen Möglichkeiten . . . Es gibt ein höchstes Gesetz, mit dem als der Verfassung alle Gesetze stehen und fallen. Diese Möglichkeit, dieses Gegebene, dieses Gesetz ist der Geist. Und der Geist ist das Neue, das Existentielle, das Einmalige und Universale des in Christus offenbarten Lebens" (Römerbrief 256). Aber was Barth auf der einen Seite gewinnt, verliert er sofort auf der anderen Seite. Der Geistbesitz ist nur als Paradoxon, als Nicht-Seiendes wirklich. „Wir meinen nicht den Geist, sofern wir ihn mit wir und mit haben in Verbindung bringen" (Römerbrief 257). Der Begriff des Geistes führt also bei Barth — wir wissen das ja längst — nicht zu dem Satz über den Geistbesitz. Vielmehr wird der Begriff „Geistbesitz" kritisch zersetzt. „Geist" ist eine streng supranaturale Größe. Folgerichtig — so meinen wir — müßte Barth dann auch die Charakterisierung des Glaubens in seiner menschenbezogenen Erscheinungsweise als Hoffnung aufgeben. Das tut er aber nicht. Die Hoffnung, die Eschatologie, bleibt vielmehr der archimedische Punkt seines ganzen Systems. Wie ist das möglich? Soll der Glaube doch Hoffnung bleiben, so muß der Grund dieser Hoffnung, wenn die Hoffnung selber nicht noch wunderbarer werden soll als das „Wunder des Glaubens", doch wieder aus der formalen Schriftautorität, dem Wunder der Inspiration, hergeleitet werden. Noch einmal erinnern wir an Barths offenes Bekenntnis (Römerbrief, S. XXII): „. . . daß ich die gewisse Anologie meines Verfahrens zur alten Verbalinspirationslehre . . . . von der ersten Auflage an nicht in Abrede gestellt habe."

[68]) „Verheißung" wäre bei einem solchen Standpunkt die Weissagung der Weltwende nicht mehr zu nennen, sondern Wahrsagung. Jede Verheißung als Deutung eines göttlichen Geschehens bedarf der Gegenwart des Geistes als ihrer tragenden Voraussetzung. S. Althaus „Die letzten Dinge", 1922, S. 78.

Hier möchten wir den Hebel der Kritik ansetzen und mit Nachdruck gebrauchen. Wenn es überhaupt eine Hoffnung auf ewige Güter gibt, so ist sie nicht möglich, ohne die Gegenwart des Geistes in unserer Seele. Wo Hoffnung ist, da ist Gottes Geist gegenwärtig. Wo ich wirklich vertrauen kann auf Gottes kommende Taten, da ist Gott selber nicht fern. Wird nun die Hoffnung in uns lebendiger und reiner und die Sehnsucht nach dem Abbruch dieser Welt stärker, so ist das für uns ein Zeichen eines wachsenden Lebens und Wirkens des Geistes Gottes in unserem Innern.

Was bedeutet nun das Vorhandensein der Hoffnung, die im Geistbesitz begründet ist, für das konkrete Leben des Christen, das unter dem Seziermesser des begrifflichen Denkens vor einem gedanklichen Widerspruch endete?

Wenn Luther recht hat, daß Furcht und Hoffnung die beiden Zeichen sind, die den „königlichen Weg des Christen" zur Rechten und zur Linken markieren, so wird unser Gang auf diesem Weg allerdings ständig von beiden begrenzt, aber wir können uns eines von beiden zum alleinigen Richtzeichen wählen. Es kann trotz alles Strauchelns und Fallens und trotz aller berechtigten Skepsis, mit der wir an jede unserer Taten herantreten, die Gnade Gottes durch Jesus Christus in uns so eindrucksvoll und der immer von neuem bewährte Vergebungswille Gottes in uns so sieghaft werden, daß das Vertrauen auf die Vollmacht des göttlichen Geistes größer wird als die Furcht vor der eigenen Sündhaftigkeit. Und nun wirkt beides zusammen: Die Sehnsucht nach endgültiger Befreiung aus dem Leib des Todes und die Zuversicht auf Gottes siegende Gnade, um nicht nur die Hoffnung auf eine endgültige Erlösung zur Gewißheit zu erheben, sondern schon heute meinen Stand in der Welt der Sünde im Ewigen zu verankern. Das Gesetz meines Lebens heißt: Handele! Ich weiß, daß ich mich ihm nicht entziehen darf, aber auch, daß ich ihm nicht nachkommen kann, ohne zu sündigen. Wie finde ich aus diesem Dilemma heraus? Dadurch, daß in mir die große Gewißheit lebt, daß Gottes Geist in mir wohnt und daß die Gnade der Vergebung von Tag zu Tag in mir mächtiger wird. Und deshalb wage ich im Glauben das Höchste und Letzte an Hoffnung: Ich glaube an eine völlige Heiligung meines Lebens. Denn ich trage in mir das Pfand des Geistes, das die Hoffnung belebt und trägt. Ich bin mir dessen bewußt, daß die ganze Heiligung meines Lebens immer die Gabe der Zukunft bleibt, daß sie in der Gegenwart, in der ich lebe, also immer noch eine vor mir liegende Aufgabe ist. Aber in der ganzen Sündenverfallenheit des Heute wage ich als Deutung meiner Hoffnung den Schluß, daß in mir Christus sein verborgenes Werk treibt und mich weiter bringt und mir als lebendiges Zeugnis seines Tuns jene unbezwingbare Hoffnung ins Herz gibt, die von der Zukunft den neuen Menschen.

den neuen Himmel und die neue Erde erwartet. Aber nicht nur das: in der unbezwingbaren Hoffnung des Heute habe ich heute die Gewißheit um den lebendig gegenwärtigen Gott und lebe von der ganzen Seligkeit seiner Nähe.[69])

Niemand hat schöner von diesen Dingen geredet, als Theodor Häring, wenn er ausführt („das Christliche Leben", 1914, S. 351), wie „der rechtverstandene Gedanke der Vollkommenheit mit dem recht verstandenen Armensünderbewußtsein" nicht in Widerspruch stände. „Aber eben deswegen ist der Verzicht auf das neutestamentlich so stark begründete Wort Vollkommenheit für die Ethik nicht zu empfehlen. Es ist sozusagen eine Pflicht der Dankbarkeit für Gottes Tat, daß anerkannt wird, wie groß sie ist und wie sie immer größeres fordert und gibt. Und es ist eine Pflicht der Selbstermunterung, daß man sich vorhalte, was erreicht ist, um vorwärts zu streben; dadurch wird Trägheit wie Selbstgefälligkeit sicherer überwunden, als durch bloßes Verweilen bei der eigenen Unvollkommenheit." Gerade darin, daß ein Mensch etwas Ganzes, Geschlossenes tue, liege der Gegensatz gegen alles Fertigsein und ein tiefes Verlangen nach Vollendung in einer anderen Welt."

Damit glauben wir, auf die Höhe der kritischen Auseinandersetzung mit Karl Barth gekommen zu sein. Das Urteil über seine Sätze zur Ethik ist jetzt leicht. Es ist Barths Größe, daß er die eine Seite unseres christlichen Lebens so hell ans Licht gestellt hat. Wir meinen sein radikales Urteil „sündig" über unser gesamtes Tun und Lassen. Wir haben uns in diesem Punkt rückhaltlos zu ihm bekannt und gehen auch jetzt nicht davon ab; auch das Tun des Christen bleibt unter dem Gesetz der Sünde; nicht der Stoff an sich, der durch unser Wollen und Tun geformt wird, aber die aus der Formung entstehende menschliche Tat. Wir freuen uns, wenn Barth — gewiß nicht als

---

[69]) Wir wollen Barth daran erinnern, daß auch sein Meister Kierkegaard ein Gotteserlebnis voller Seligkeit gekannt hat. In seinem Tagebuch von 1853 (Efterladte Papirer, VIII, 299; Ztschr. f. S. Th. I. S. 263, Anmerk. 1) heißt es: „Ich fühle mich jetzt so froh, so reich, so unbeschreiblich reich, daß ich wirklich in diesem Augenblick, falls ich beschreiben sollte, bin wie einer, der einen ungeheuren Reichtum erhalten hat, in dem Augenblick, wo er noch nicht einmal daran geht, darüber nachzudenken oder irgendein Ding von all den Herrlichkeiten anzusehen, sondern in dem Ganzen schwelgt . . . . durch eine fürchterliche Schule gedemütigt, habe ich auch Freimütigkeit gewonnen, — o mein Gott, ich kann es in diesem Augenblick gar nicht bewältigen, es aufzuzeichnen, wie alles in deiner unendlichen Liebe daraufhin berechnet gewesen ist, mich an diesen seligen Punkt zu führen." — Wollte Gogarten auch ein solches Erlebnis als Icherlebnis (s. „Von Glauben und Offenbarung", 1923, S. 84 Anm.) erklären, so wäre eine solche „Erklärung" lediglich die Aufrichtung eines Fragezeichens.

einziger, aber wenn er auch — die weithin vergessene Wahrheit der Reformation mit dem Zeugnisernst des Propheten einer aus Kulturseligkeit erwachenden Menschheit entgegenruft.

Aber neben dem Gemeinsamen können wir jetzt das Trennende nicht mehr übersehen. Wenn dem Christen der Besitz des Geistes geschenkt ist, nicht als ein unbewußtes Besitztum, — etwa wie nach der pythagoreischen Geheimlehre der Erde der Sphärengesang geschenkt ist, von dem sie, weil er nie anfängt und nie aufhört, nichts weiß —, sondern als ein durch die Macht der Hoffnung sich in seinem Innern bezeugendes lebendiges Gut, dann muß das Wort vom ganz anderen Gott einer Korrektur unterworfen werden. „Das Gesetz des Geistes, der da lebendig macht in Christo Jesu, hat mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes" (Röm. 8, V. 2). Auch wir kennen die kühle Distanz, die Gott und Mensch trennt, — wir brauchen Gesagtes nicht wiederholen! Aber wir kennen auch ein Überwältigtwerden von der Gnade der göttlichen Vergebung, die in unserem Bewußtsein so mächtig wird, daß wir in der ganzen Sündhaftigkeit unseres Handelns uns vertrauensvoll dem gnädigen Gott in die Arme werfen. Dem ganz anderen Gott? Nein, sondern dem persönlichen Gott! Denn wir ergreifen die Gnade der Vergebung nicht als ein kaltes, fremdes, uns aufgezwungenes Gut, dem wir neutral oder gar ablehnend und mit Ekel gegenüberstehen, sondern als das schon im Gericht geahnte Objekt unserer Sehnsucht. Es bleibt die Vergebung das Wunder, das Gott gewirkt hat, und das keine selbstschöpferische Erlebnismöglichkeit des Menschen erfaßt. Wir wissen, daß es keine Brücke von uns zu Gott, sondern nur von Gott zu uns gibt, und daß das, was wir von Gott erfahren, wie ein Nichts sein kann gegenüber dem, was er wirklich ist. Wir identifizieren nicht unser Gotteserlebnis mit Gott. Wie der Mond sein Licht von der Sonne empfängt, so sind wir alles durch Gott. Der Abstand zwischen ihm und uns bleibt gewahrt. Aber wenn auch die Offenbarung, die der Geistbesitz in mir bedeutet, ein Nichts ist gegenüber dem, was Gott wirklich ist, — es ist doch Offenbarung, Leben aus Gott!

Wir haben den Geist, das Licht, die Offenbarung nicht erworben, sondern empfangen (1. Kor. 2, 10—13). Dies Bewußtsein sichert uns gegen den Verdacht mystischer Anmaßung. Der unantastbare Unterschied von Gott und Mensch bleibt, wie wir meinen, gewahrt, auch wenn wir Geist von seinem Geist in uns tragen. Eben dann, wenn wir uns dessen bewußt bleiben, daß „alle gute und alle vollkommene Gabe von oben kommt, dem Vater der Lichter" (Jakobus 1, V. 17) und nie ein immanenter Weltbesitz ist. Einen nur fernen, fremden und ganz anderen Gott können wir nicht lieben. Wer Gott liebt, liebt den Gott, der ferne ist und der nahe ist; dessen Liebe zu Gott ist heilige Liebe, in der Furcht und Vertrauen, Abstand und

unmittelbare Nähe tremendum und fascinosum sich finden. Nur wo das Wort vom ganz anderen Gott durch das Wort vom persönlichen Gott ergänzt und bestimmt wird, wird die paulinische Höhe wirklich erreicht: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentümer noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch keine andere Kreatur mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserem Herrn."

Was wir meinen und empfinden, kann nicht schöner und reiner ausgedrückt werden als in dem klassischen Gebet Augustins: „tu interior intimis meis, tu intus in corde legem posuisti mihi spriritu tuo, tamquam digito tuo; ut eam non tamquam servus sine amore metuerem, sed casto timore ut filius diligerem, et dilectione casta timerem.[70])

Die Erweiterung des Gottesbegriffes durch das Wort vom persönlichen Gott ist nicht das einzige, was wir aus dem Bewußtsein des Geistbesitzes folgern. Eine Position nach der anderen, die Barth im Abschnitt über das achte Kapitel des Römerbriefes in schwerem Ringen gegen Paulus aufgeben muß, wird jetzt von uns wieder gestürmt. „Wir wissen, daß alles denen zum besten dient, die Gott liebhaben und die nach seinem Vorsatz berufen sind. Denn die er vorher erkannt hat, die hat er auch vorher bestimmt, dem Bilde seines Sohnes ähnlich zu werden . . . ., die er aber vorher bestimmt hat, die hat er auch berufen, und die er berufen hat, die hat er auch verherrlicht." Aus dem Geistbewußtsein folgt das Bewußtsein der Berufung und Erwählung.

Es ist hier selbstverständlich nicht unsere Aufgabe, die ganze Tragweite der Sätze von der Berufung und Erwählung zu entfalten. Nur auf ein Dreifaches deuten wir hin, weil der Zusammenhang mit Barths ethischen Grundgedanken es fordert.

1. Wer den Anschluß an Jesus Christus und damit die Gewißheit seiner Erwählung hat, ist von der Qual eines reinen ethischen Formalismus befreit. Wir bestreiten das große Wahrheitsmoment nicht, das in der Kant-Barthschen Aufstellung liegt. In der Ethik handelt es sich um die Norm für das Verhältnis zweier Willen, nie um Forderung bestimmter, genau zu umschreibender Taten. Das Letztere wäre Kasuistik, nicht Ethik. Wir gehen von unserem Satz, daß jede Tat sündenverhaftet sei, nicht um Haaresbreite ab, und deshalb ist auch für uns das Grundprinzip der Ethik nichts weiter als der gute Wille. Wir wissen, daß die Aufgabe jeder Ethik bescheiden ist: den Menschen vor eine Willensentscheidung zu stellen

[70]) Enarratio in Psalmum, edid. J. P. Migne, Patrologiae latinae tomus XXXVII; zu Ps. 118 sermo 22, 6.

und ihn dann zum Vollzug seiner Tat allein zu lassen. Eine Ethik normativer Art, die Allgemeingültigkeit beansprucht, hat mit der einzelnen Tat als solcher grundsätzlich nichts zu tun, schon aus dem einen Grunde nicht, weil niemand ungeborene Taten kennt. Eine Ethik hat es grundsätzlich nur mit der Voraussetzung aller Taten, dem guten Willen, zu tun, — das ist das Wahrheitsmoment, das wir auch in Barths Ethik rundweg anerkennen. Aber wir scheiden uns von Barth, indem wir das Prinzip des reinen Formalismus ablehnen. Gewiß, einen actus purus menschlichen Willens kennen wir nicht; aber wir tragen in uns das Bewußtsein, daß der Geist Jesu Christi in uns gegenwärtig ist, und deshalb kommen wir zu der Aussage: Gott ist actus purus. Wir wissen etwas von einem ganz anderen, aber doch leidenschaftlich ersehnten actus purus, der sich allerdings nie in reinen menschlichen Taten entfaltet, der aber in jedem Augenblick unseres Glaubenslebens in uns durchbrechen will. Der Wille, der alleinige Gegenstand der Ethik, erhält einen Inhalt, einen letzten, unüberbietbaren Inhalt: Gott, geoffenbart in Jesus Christus!

In der Welt der Bibel wird das, was der Mensch tut, immer auf ein Gebot Gottes zurückgeführt, mögen wir an die ersten Menschen im Paradies, an Noah, an Abraham, an Mose, an Jeremias oder an Jesus denken. Wer den Schwerpunkt des „Muß" findet, aus dem heraus ihn die Gottesbefehle erreichen, der hat die Ethik begründet. Die christliche Ethik ist auf den großen Glauben aufgebaut, daß es ein solches Gewißwerden des göttlichen Willens gibt: „Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme." Nicht nur ein Jeremias weiß von dem Erlebnis: „Du bist mir zu stark geworden!" Jeder, der das Bewußtsein des Geistes in sich trägt, hat auch das Bewußtsein von einer pneumatischen Leitung, die ihm die Befehle von oben vermittelt aus der Überwelt. Und deshalb ist der Inhalt des Willens, auf den wir die Ethik stellen, Jesus Christus, der Geist.

Damit wird auch für uns, nicht bloß für Barth, die Ethik zur reinen Normwissenschaft. Wir denken nicht daran, ihr den imperativischen Charakter zu nehmen. Nur wenn Gottesgeist und Menschengeist dasselbe wären, könnten wir von einer deskriptiven Ethik reden. Der Inhalt des Willens ist das „Du mußt" und „Du sollst" Es ist eine Verzerrung des Tatbestandes, wenn mit der Behauptung des Geistbesitzes die Behauptung einer analytischen Folge der Sittlichkeit aus der Religion verbunden wird in dem Sinn, daß der sittliche Kampf aufhört und die „Geistgetauften" Heilige — im Vulgersinn verstanden! — sind. Weil die Spannung mit dem Sündenbewußtsein bleibt, solange der Mensch lebt, ist auch der Wille Gottes nie aus einer für alle Zeiten gültigen Formel, und vor allem niemals aus den schöpferischen Urgründen des Menschen ablesbar, sondern will im Handeln sich schrittweise dem Menschen enthüllen.

Wenn Barth darin eine Annäherung an sein formales Prinzip sehen sollte, so mag er es tun. Wir haben schon oben gesagt, daß Ethik nicht Kasuistik ist. Gemeinsam wird uns und Barth die Überzeugung sein, daß der Wille Jesu Christi, wie er in der Schrift bezeugt ist, alleiniges Prinzip der Ethik sein muß: Liebe Gott und liebe den Bruder, erfülle die Gebote der ersten und zweiten Tafel! Was uns trennt, geht wieder auf die eine Wurzel zurück, die alle Differenzen hervorbringt: Weil Barth keine Gewißheit Gottes im Geiste kennt, kann für ihn das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe immer nur strengste formale Autorität sein. Weil *wir* das Bewußtsein der Gottes-Kindschaft für uns in Anspruch nehmen, wird es für uns *innere* Notwendigkeit, den Willen dessen, der uns aus der Welt des neuen Testaments als der Sündenheiland entgegentrat und uns zur Willensumkehr berief, zum Realprinzip der Ethik zu erheben; unser Glaube ist sittliche Überzeugung von Wirklichwerden des Gotteswillen in unserem Leben und von seinem stetigen Sieg über unsere Willensbestimmheit.

2. Die Proklamierung des reinen Formalprinzips verbietet mit der Aussage über den Inhalt des ethischen Willens auch jede Aussage über den Inhalt des neuen Lebens. Ja, der Begriff „neues Leben" ist an sich schon ein Widerspruch in sich selbst, weil das Neue, das Gott in mir wirkt, immer nur das Geschehen des „Augenblicks" ist. Selbstverständlich ist damit die Ablehnung der Kontinuität des neuen Lebens in jeder Form gegeben. Dem setzen wir jetzt entgegen: der Glaube an Jesus Christus als Inhalt des sittlichen Wollens und das Bewußtsein von der Gegenwart seines Geistes in diesem „Leib des Todes" bringt einen einheitlichen Zug in das neue Leben des Christen. Das Neue Testament nennt die Christen „die Heiligen". Mit diesem Begriff verbindet die Schrift nicht den Gedanken einer Blasphemie. Sie ist weit davon entfernt, den Menschen zu schmeicheln. Der biblische Begriff „Heilig" ἅγιος enthält zwei Gedankenreihen: Heilig ist erstens was rein ist, weil es zu Gott gehört, zweitens: was rein sein *soll*, weil es zu Gott gehört. Auf das konkrete Leben gewandt, wird von hier aus der Begriff der *Heiligung* gewonnen. Heiligung ist nicht Heiligkeit, — beide verhalten sich zueinander wie Weg und Ziel. Weil uns stets das Bewußtsein der Sündenverfallenheit unserer Taten begleitet, sind wir in jedem Augenblick unseres Lebens auf dem Wege der Heiligung und *bewegen* uns, wenn wirklich der Geist Jesu Christi in uns lebendig ist, hin auf das Ziel der Heiligkeit Gottes. Das Stückwerk- und Sündenbewußtsein ist ein integrierender Bestandteil des christlichen Selbstbewußtseins. Aber neben den Schatten stellen wir das Licht. Weil *Gott* es ist, auf den der Glaube geworfen wird, ist „die Sache, an der wir stehen," eine siegende Sache, auch in der Heiligung unseres per-

sönlichen Lebens. Denn der Glaube lebt von der Gewißheit, daß Gott alles, was er beginnt, zum Ende führt. Gott läßt kein Werk, welches er beginnt, wie ein Stümper halbfertig zurück. Und wenn uns auch der ganze Ernst des Sündenbewußtseins daran hindert, leichtfertig unsere Sache mit Gottes Sache zu identifizieren, — weil der Glaube durch Jesus Christus Anschluß an Gott ist, deshalb darf er doch wissen, daß im Glaubenden Gottes Sache vorwärts geht. Vielleicht wird sich der Christ in stillen Stunden eingestehen müssen, daß im Hinblick auf das, was „vor Augen ist," das neue Leben wenig oder nichts Neues gebracht hat. „Aber er sagt sich sicherlich immer, daß es wohl anders hätte sein können."[71]) Für den, der Christi Geist in sich trägt, gibt es noch weniger eine Entschuldigung als für die Heiden, die das natürliche Gottesgesetz im Busen tragen. Gilt aber die Verpflichtung unbedingt und ist der Glaube an den sein Werk zu Ende führenden Gott ebenso unbedingt, so kann ich nicht anders, als an ein Aufwärts in meinem Leben glauben, mag es sich auch gänzlich meinem Blick verhüllen. Wir demütigen uns unter das Wort: „euer Leben ist mit Christo verborgen in Gott." Wir hätten aber nicht die Gewißheit: „wenn aber Christus, euer Leben, erscheinen wird, dann werdet auch ihr mit ihm in Herrlichkeit offenbar werden" (Kol. 3, 3 f.), wenn in uns das neue Leben nicht schon angefangen hätte. Es halten uns Bande des Todes; aber es keimt in uns auch Leben aus Gott. Hoffnung, die wirklich Hoffnung ist, redet von vorhandenem Leben. Wir behalten täglich Anlaß genug, zu bitten: „das uns Gott wolle behüten und erhalten, auf daß uns der Teufel, die Welt und unser Fleisch nicht betrüge und verführe in Mißglauben, Verzweiflung und andere böse Schande und Laster." Aber auch heute sind wir des Sieges unserer Sache gewiß: „Ob wir damit angefochten würden, daß wir doch endlich gewinnen und den Sieg behalten." Wer wirklich glaubt, ist hinaus über die Qualen der doppelten Prädestination.

Aber ist Barth wirklich so weit von dem Gedanken der Heiligung, der Aufwärtsbewegung des Lebens und damit von dem Gedanken des sein Werk zu Ende führenden Gottes entfernt?[72]) Auch er nennt doch den ganz anderen Gott den Schöpfer. Aber wieder schwebt diese Aussage bei Barth in der Luft, wenn wir nichts von einer Schöpfung in uns wissen. Und daneben stellen wir den anderen Satz: Gottes Schöpfung ist nicht ohne den Leibnizschen

---

[71]) Wilhelm Herrmann, „die sittlichen Weisungen Jesu", herausgegeben von Horst Stephan, 1922, S. 11.

[72]) Barth verwendet Wort 149 und 208 ff. den Heiligungsgedanken im umgekehrten Sinn als wir; Heiligung ist „Abrüstung", ist Sterben. — Die Heiligung in Richtung auf das tausendjährige Reich ist keine Heiligung, die dem Gedanken des Geistbesitzes entspringt. S. S. 35.

Gedanken der creatio continua vorstellbar. Barth wird diesen Satz nicht leugnen, aber nur im Munde Gottes für erlaubt halten. Weil wir uns zum Geistbesitz bekannt haben, dürfen wir ihn auf unsere Lippen nehmen. Wenn nicht alle Aussagen über Gott auf der via negationis enden sollen — was Barth nicht anstrebt —, dann können wir die beiden Größen Gott und Schöpfung nicht ohne den Gedanken einer bleibenden Verbundenheit zusammendenken. Für unser persönlich sittliches Leben ist damit nochmals der Satz von der Heiligung gefordert.

3. Das Berufungs- und Erwählungsbewußtsein gibt uns eine bejahende Stellung zur Tat.

Wir schicken voraus, daß auch Barth eine Freudigkeit zur Tat kennt. Sein „Aktivismus" ist — wir erkennen es freudig an — von Sentimentalität, Angst und Schwächlichkeit weit entfernt. Barth unterscheidet sich hier grundlegend von einigen Erscheinungen des Schweizerischen religiösen Sozialismus. Seine Forderung nach immer neueren und höheren Taten, nur damit sie vor der Erreichung ihres Ziels zusammenbrechen, um das Ziel selbst in reinem, lauterem Licht erstrahlen zu lassen, hat etwas Großes, Imponierendes an sich, an Wundts Heterogonie der Zwecke gemahnend. Was Barth dem alten Menschen — alle Taten sind ja nach Barth Werk des „alten Menschen" — zumutet, ist, menschlich betrachtet, hohes Heldentum, das geradeswegs auf den Tod zugeht.

Damit aber stehen wir auch schon vor der Scheidelinie, die uns von Barth trennt. Wir handeln nicht deshalb, damit wir als Handelnde sterben, sondern damit wir als Handelnde leben. Das neue Leben, welches wir erhoffen, ist ein Leben auch der Tat, des actus purus und deshalb fällen wir das Glaubensurteil, daß unser Werk mehr sein muß als Sünde.

Wir verhehlen nicht die Schwierigkeit, in die unser Gedankengang hier zum Schluß ausmündet. Wir gestehen sogar zu, daß Barths Gedankengang an diesem Punkt der logisch einfachere und klarere ist. Aber solche Einsicht kann uns nicht abhalten, unseren Standpunkt auch trotz letzter gedanklicher Nöte durchzusetzen. Wir stehen abermals — und jetzt abschließend — vor der Frage des Verhältnisses von sündiger Tat und göttlicher Vergebungsgnade. Im Grunde können wir hier nur früher Gesagtes vertiefen. — Wir bilden zwei Sätze:

1. Das Bewußtsein des Gerichtetseins aller seiner Taten wird für den Gläubigen immer der erste Gedanke sein. Schon der „natürliche" Mensch tritt damit, daß er Ideale aufrichtet, die jedes ihm mögliche Werk überragen, in den Zwiespalt zwischen dem, was durch ihn ist, und dem, was durch

ihn sein sollte. Das christliche Urteil vertieft die Erkenntnis des Zwiespaltes zur Erkenntnis der Sünde, und zwar so, daß nicht nur meine Tat, — sondern auch meine Ideale sündig sind.[73]) Der Unterschied zwischen unserem Ziel und unserem Werk — auch unserem idealen Werk — *ist* da, und das Verwerfungsurteil Gottes über unsere Tat gilt unbedingt. Das ist und bleibt die erste, grundlegende Erfahrung des Menschen über seine Tat, wenn er in das Licht Gottes tritt.

Nun wird freilich auch durch diese Erkenntnis allein der ernste Mensch nicht zum Quietismus getrieben werden können. Flucht vor dem Werk wäre resignierte Ergebung in unsere Abnormität, statt sie zu bekämpfen. Aber dieser Kampf mit unserer Abnormität führt allein noch nicht irgendwie über den Barthschen Aktivismus hinaus, sondern wird erst durch Barth auf seine ganze Höhe gebracht.

2. Wenn nun aber mein Glaube nicht nur von dem Bewußtsein meiner Todeswürdigkeit lebt, sondern auch von der Gewißheit der göttlichen Vergebungsgnade und der Gegenwart des Geistes, und in der unaufhebbaren Spannung beider Gedanken auf seine Höhe kommt, so haben wir das Recht, neben das Gewissensurteil, daß unser Werk sündig sei, das Glaubensurteil zu stellen, daß auch unser Tun an der Begnadetheit teil hat. Damit haben wir den zweiten Satz erreicht, den wir dem ersten gegenüberstellen, aber ohne ihn aufzuheben: *Unser Werk muß eine verborgene, der Sichtbarkeit verhüllte Seite in sich tragen, die es in seinem Getanwerden adelt und vor Gott wohlgefällig macht.*

Dieser zweite Satz, den wir eben aufgestellt haben, will mehr sein als ein analytisches Urteil, gebildet aus dem Begriff der Spannung, von der wir sprachen. Vielmehr glauben wir, einen echten Glaubenssatz ausgesprochen zu haben, mit dem ganzen Gewicht des Unbedingten. Wenn der Gläubige auch nicht anders als der „alte" Mensch nur das *sehen* kann, was vor Augen ist, so *lebt* er doch von der Gewißheit über Gottes verborgenes Gnadenwerk. Trotz der Sündigkeit meiner Taten die Erfahrung, daß Gott mir gnädig ist, indem er vergibt, — trotz des immer erneuten Bekenntnisses: ich elender Mensch! das Erlebnis, daß dort, wo die Sünde groß ist, die Gnade übermächtig wird. Das gibt mir den Mut, auch den letzten Schritt zu wagen: weil *die Tat mich nicht von Gott trennt, sondern nur tiefer in seine Liebe hineinführt, hat sie eine den Menschen verborgene, vor Gott aber offenbare Seite des göttlichen Wohlgefallens.* Daß dieser Glaubenssatz in der logischen *Form des Postula-*

[73]) Ich verweise auf den Aufsatz von Eduard Geismar: „Christliches Evangelium und Menschheitsideale." „Furche", 3. Vierteljahrsheft, 1923, S. 12—20.

tes erscheint, vermag ihm als Glaubenssatz nie den Charakter der Unbedingtheit zu nehmen.[74])

Nur dieses Glaubensbewußtsein von dem verborgenen, Gott wohlgefälligen Leben der Tat kann der Grund unserer Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde mit dem neuen Leben sein, von dem die Bibel so mächtig redet. Leben aber heißt Taten tun! Wessen Glaube nicht hinreicht, an ein Gott wohlgefälliges Tun zu glauben, der kann auch nicht die Hoffnung an ein neues Leben im Herzen tragen.

Damit, daß wir den zweiten Satz einen Glaubenssatz nannten, halten wir uns gegen den Verdacht gesichert, als wollten wir das reformatorische Sündenbewußtsein mit seiner ganzen Tatverurteilung schlechthin herabmindern. Auch Luther hat die guten Werke auf das gute Werk zurückgeführt.

Daß für den Logizisten der dargelegte Tatbestand eine schwere Zumutung bedeutet, ist uns klar. Beide aufgestellten Sätze in einem Obersatz gedanklich zu einen, will uns nicht gelingen. Wir schämen uns nicht, am Schluß einer kritischen Auseinandersetzung mit Karl Barth uns zu seinem von Kierkegaard übernommenen Satz vom Paradoxon des Glaubens zu bekennen.

Wir schließen mit einem Hinweis auf das Lieblingslied Schleiermachers: „Es glänzet der Christen inwendiges Leben." Wir kennen keine Auslegung von Kol. 3, 3 f., die sich an Gewalt mit dem Liede Christian Friedrich Richters vergleichen ließe. In dauernden gedanklichen Widersprüchen sich bewegend, gibt es in geradezu wundervoller Weise die Doppelerfahrung des Glaubens wieder, von der wir sprachen: die Gerichtetheit alles Tuns und die Begnadung durch den, der das „inwendige Leben" schafft.

Sonst sind sie des Adams natürliche Kinder
und tragen das Bilde des Irdischen auch.
Sie leiden am Fleische wie andere Sünder,
sie essen und trinken nach nötigem Brauch.
In leiblichen Sachen, in Schlafen und Wachen
sieht man sie vor anderen nicht Sonderlichs machen,
nur daß sie die Torheit der Weltlust verlachen.

[74]) Vgl. Paul Althaus: „die letzten Dinge", 1922, S. 56. Und Schäder, a. a. O., S. 67: „davon ist keine Rede, daß wir hier etwa zur Erklärung jener eigenartigen Erfahrungsvorgänge das Postulat des göttlichen Geistes aufstellten. Der wirkliche Glaube steht auf einer anderen Fläche als begriffliches Rationalisieren, und mit Postulaten hat er, wie man nur immer wieder, gerade heute, nachdrücklich zu betonen hat, gar nichts zu tun. Selbstverständlich: die Erkenntnistheorie ist ein rationales Verfahren. Aber indem sie das ist, und indem sie sich in irgendeiner Form mit dem Glauben beschäftigt, kommt es eben darauf an, daß sie nicht aus dem Glauben ein rationales Gefüge von Begriffen macht."

Doch innerlich sind sie aus göttlichem Stamme,
die Gott durch sein mächtig Wort selber gezeugt,
ein Funke und Flämmlein aus göttlicher Flamme,
die oben Jerusalem freundlich gesäugt.
Die Engel sind Brüder, die ihre Loblieder
mit ihnen gar freundlich und lieblich absingen;
das muß dann ganz herrlich, ganz prächtig erklingen.

O Jesu, verborgenes Leben der Seelen,
du heimliche Zierde der inneren Welt,
gib, daß wir die heimlichen Wege erwählen,
wenngleich uns die Bürde des Kreuzes entstellt.
Hier übel genennet und wenig erkennet,
hier heimlich mit Christo im Vater gelebet,
dort öffentlich mit Ihm im Himmel geschwebet.